Alain Badiou

Teoría del sujeto

¡prometeo libros

Badiou, Alain
Teoría del sujeto / Alain Badiou ; coordinado por Ricardo Alvarez. - 1a ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros, 2008.
350 p. ; 21x15 cm.

Traducido por: Juan Manuel Spinelli
ISBN 978-987-574-297-0

1. Filosofía. I. Alvarez, Ricardo, coord. II. Spinelli, Juan Manuel , trad. III. Título
CDD 190

Traducción: Juan Manuel Spinelli
Supervisión y cuidado de la edición: Alejandro Cerletti

Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
info@prometeolibros.com
www.prometeolibros.com
www.prometeoeditorial.com

ISBN: 978-987-574-297-0
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Índice

Prefacio a la edición en castellano de *Teoría del sujeto*

Pocos libros de filosofía conocieron una historia tan extraña como mi *Teoría del sujeto*.

En principio, la redacción misma del libro fue una suerte de paradoja. Durante los años setenta del siglo pasado, entre 1972 y 1978, combiné un activismo militante extremo –en el marco de la organización maoísta cuyo título exacto, y muy largo, era «Grupo para la fundación de la Unión de los Comunistas de Francia Marxistas-Leninistas», y su sigla, UCFML, muy esotérica, pero cuyo pensamiento y acción eran, lo mantengo, admirables– con un curso en la Universidad de Vincennes, destinado a un público relativamente restringido, el cual debía ser tanto más paciente cuanto que las exigencias de la acción política comportaban, por mi parte, frecuentes ausencias, a menudo inopinadas. Cualesquiera hayan sido las tensiones y los prodigios de esos años militantes maravillosos, mi verdadera juventud tardía, yo no podía estar a la vez, al mismo tiempo, ante la puerta de la fábrica Rhône-Poulenc de Vitry y en la sala prodigiosamente llena de humo donde, cigarrillo en mano, superaba, al igual que un caballo lo hace con los obstáculos, las innumerables y a veces venenosas preguntas del auditorio. Este curso era muy singular, porque trataba de fundar una continuidad entre mis años estructuralistas y completamente consagrados al pensamiento puro (digamos, entre 1960 y 1967), y el cambio radical, subjetivo y práctico, comportado por las consecuencias de Mayo del 68. Yo reinterpretaba a Mao a través de Mallarmé, la disciplina del (futuro) Partido de tipo nuevo según la teoría de los conjuntos genéricos, o aun la subjetividad militante a partir de los grandes tipos legados por la tragedia griega, ella misma revisitada por Hölderlin. Yo hacía lindar, forzadamente en apariencia, pero según una lógica dialéctica finalmente persuasiva, la tensión, que todo movimiento conoce, entre el entusiasmo de las masas rebeldes y la disciplina de clase que exige toda acción victoriosa, con la teoría de las instancias del Sujeto (imaginario, real, simbólico) propuesta por Lacan. He definido recientemente al filósofo como el «soldador de los mundos separados». No creo haber soldado nunca unos mundos tan aparentemente dispares como los que, durante esos extáticos «años rojos», traté de emparejar en mi curso.

A continuación, surgió la idea de redactar estas lecciones, de hacer de ellas un libro. Estábamos en el extremo final de la secuencia. El gran movimiento de las residencias Sonacotra representaba sin duda su forma última, pero ya Mitterand despuntaba bajo el vigor declinante del izquierdismo organizado y de los movimientos populares de los que garantizaba el balance político provisorio. Se volvía a las urnas casi en todas partes, se aceptaba de nuevo llevar el yugo siniestro de la «izquierda» oficial. Diez años después de «elecciones: trampa para tontos», se retornaba, incluso si nadie creía absolutamente en ello, a «elecciones: redención». Creo justamente que es por eso, para protestar a mi manera contra esta triste renegación, que quise mostrar que el pensamiento vivo, la filosofía más sofisticada, estaban del lado de la secuencia roja, y no del lado de su reversión «democrática». Pues este libro es también probablemente el último en encontrar medios intelectuales nuevos para encantar la dictadura del proletariado. Recortando mis lecciones, adaptando de manera deliberada un estilo formulario y casi enigmático, introduciendo en un contenido violento una forma capciosa, acabo hacia 1980 el monstruo que ustedes van a leer.

Para esta fecha, la edición de un libro tal parecía un prodigio. Desde aproximadamente 1976, la escena filosófica estaba dominada por los «nuevos filósofos» que preconizaban el arrepentimiento obligatorio de todos aquellos que habían confiado su destino a la idea comunista bajo sus diversas formas prácticas, la criminalización de toda violencia revolucionaria, el culto de la democracia representativa y el retorno al regazo estadounidense. La extraña amalgama de matemática, de poesía, de dialéctica materialista y política maoísta que yo proponía, no tenía, en semejante contexto, ninguna chance. Habría incluso, ciertamente, permanecido en los cajones de mi escritorio, si François Wahl, editor inaudito y amigo de larga data, no hubiera finalmente decidido la publicación, a pesar de sus propias reservas. Es, por lo demás, él quien propuso el título «teoría del sujeto», señalando que éste habría podido ser, y con más derecho, el título genérico de todos los escritos de Lacan.

El libro sale, pues, en 1982, no sin que yo haya impuesto, coquetería última, a unas Editions du Seuil reticentes, que en la cubierta de este tratado de pensamiento «radical» (como se dice hoy) figure una pintura prerrafaelista que representa el encuentro de Dante y Beatriz, alegoría de mi propio encuentro[1] con el acontecimiento (Mayo de 68) que cambió mi vida y mi pensamiento.

---

[1] Conviene tener en cuenta el matiz de «coincidencia» o «casualidad» que posee, en lenguaje culto, la palabra francesa *rencontre*, aquí traducida como «encuentro» (N. del T.).

En cuanto a imaginar lo que podía ser la recepción crítica de una obra semejante, en 1982, justo después del triunfo de Mitterrand... De hecho, y era lo más simple, no hubo recepción en absoluto, al menos fuera de un círculo estrecho de camaradas y amigos. Un artículo amigablemente irónico de Catherine Clément en el fugaz periódico «Combat», con el sub-título «El último de los Mao-hicanos», una nota de cuatro líneas asesinas en *Le Nouvel Observateur*, y eso es todo.

Cerca de mí, seguro, queridos amigos declararon su interés. Pero los medios de difusión pública estaban restringidos. En el periódico quincenal *Le Perroquet*, vinculado a la UCFML, y al comité de redacción del cual yo formaba parte, Natacha Michel escribió un notable artículo. Mi amigo François Regnault hizo una recensión elogiosa en *l'Âne*, revista lacaniana. Después, el mundo se calló.

El libro se fue así a dormir, tal como la Bella Durmiente del Bosque, un sueño de casi veinte años. No fue, durante los años siguientes, traducido a ninguna lengua, ni comentado en ninguna revista.

Sin embargo, algunos lectores encarnizados, dispersos, anónimos, sostenían su existencia. Fue, en efecto, reimpreso varias veces. Su sueño era también el ensueño de algunos, que yo no conocía. Y de dos conocidos: recibí, en efecto, una nota de aprobación de Deleuze, que me emocionó mucho, concerniente a la dialéctica entre «masa» y «clase». Y hubo un pequeño artículo de Rancière, tan irónico él, pero atento, que comparaba el barroco del libro con una ópera de Verdi.

Quizá por un momento haya yo mismo olvidado la existencia de *Teoría del sujeto*. Desde mediados de los años ochenta, me lancé a la redacción de *El ser y el acontecimiento*, que desmonta la construcción político-filosófica del primer libro en beneficio de una teoría general de las verdades. Por cierto, las secuencias históricas de la política de emancipación figuran en el número de las verdades posibles, pero no tienen, respecto de las otras (científica, amorosas, artísticas...), ningún privilegio estructural.

El despertar de la Bella llegó de Estados Unidos. Es ciertamente el joven filósofo de Columbia y luego de Cornell, Bruno Bosteels, quien fue el primero en afirmar, durante los años ochenta, que mi *Teoría del sujeto* era el verdadero punto de partida de mi obra, e incluso, según él, más que esto: mi libro capital. Sostuvo de manera rigurosa la tesis de que se trataba de un libro sobre la dialéctica, que renovaba su concepto, a la vez distinguiendo la dialéctica estructural de la verdadera dialéctica materialista, y estableciendo que el materialismo tiene dos caras: la cara combinatoria, o algebraica, y la cara sintética, o topológica.

Poco a poco, al ir creciendo mi notoriedad filosófica, el interés por este libro, cuya sustancia data de hace treinta años, se amplió, volviéndose mundialmente Bruno Bosteels su guardián. Él había traducido muy tempranamente al inglés largos y difíciles pasajes del mismo. Su traducción integral está por salir, consumando el ciclo de la resurrección de un libro nacido demasiado temprano, o demasiado tarde. En Francia misma, acaba de ser reeditado. He aquí, ahora, que se anuncia traducciones al chino y al alemán. Me alegra que la traducción al castellano esté codo a codo con la traducción al inglés. Después de todo, es a esta lengua que mi último libro importante, *Lógicas de los mundos*, fue traducido en primer lugar, anticipándose a los anglófonos y a los germanófonos. ¡Que lo mismo valga, después, para el primero, no es sino justicia! Gracias, pues, a mis traductores. Sé que la lengua de este libro, extendida entre la potencia de la palabra de orden político y los repliegues mallarmeanos, no es muy fácil. Gracias, de verdad.

Alain Badiou
Febrero de 2009

Imagen

Hay cuatro figuras, así como cuatro conceptos del sujeto. Central e impávida, Beatriz hace superyó de su propia belleza. La escoltan, vasallas, la difuminada inclinación hacia atrás de la justicia, y la juventud, ciega y engalanada, del coraje. Dante lleva al corazón la mano de la angustia.

O aún más: decididas y regias, las mujeres toman de frente el camino trazado de un esplace[1]. Este proceso subjetivo antiguo las alumbra y las niega. Horlieu[2] de perfil, impresionado por el rayo, el hombre subjetiva el ciclo por venir de sí mismo.

A menos que nos basten las dos relaciones posibles con todo río: el muelle que lo bordea, el puente que lo atraviesa.



[1] El concepto de *esplace* constituye una fusión o síntesis de *espace* («espacio») y *place* (término que normalmente puede traducirse como «sitio», pero al que hemos decidido volcar al castellano, a fin de diferenciarlo expresamente de las nociones de «lugar» y de «sitio», como «plaza», manteniendo en la traducción, en la medida de lo posible, el campo semántico que gira en torno del mismo en el original). Pero Badiou no se limita a introducir este concepto, sino que recurre, además, a formas lingüísticas elaboradas sobre la base de aquél –tales como *esplacées* («esplaceadas») y otras similares. En todos esos casos hemos optado por no dejar la palabra en su idioma original, ofreciendo, en cambio, una versión entrecomillada de la misma. (N. del T.)

[2] *Horlieu* es otro concepto creado por Badiou a partir de *hors* («fuera») y *lieu* («lugar»). Pero en muchas partes de la presente obra, en vez de *horlieu*, encontramos expresiones expresamente diferenciadas de aquélla (a saber: *hors lieu* y *hors-lieu*), por lo que, en esos casos, hemos efectuado la traducción correspondiente acompañada de la pertinente referencia al original entre corchetes, a fin de que el lector pueda distinguir y juzgar acerca de los diferentes matices en juego. (N. del T.)

Prefacio

«Introducirme en *tu* historia», es justamente esto a lo que apuntan, lector, los pre-facios, así bien llamados por tener que proporcionar un perfil de lo que ellos preceden.

Yo no tengo nada que perfilar, sino la certeza en que me hallo, y de la que todo este trabajo da testimonio, de que el filósofo moderno es –decía, ¡hace ya muchísimo tiempo! Augusto Comte– un proletario sistemático.

1

La filosofía está hoy desierta.

De las libaciones recientes en honor de la rosa (escribo esto en julio de 1981), apenas cuento, no esperando nunca nada del Estado, con que hagan florecer nuestra provincia nacional ampliamente desafectada.

De la carencia de pensamientos ambiciosos resulta inevitablemente que la política es mediocre, y la ética devaluada.

Sin duda es a la inversa. Del renunciamiento práctico al universalismo igualitario se infiere obligatoriamente que los pocos saberes especiales donde se acantona el pensamiento, al menos fuera de los muros del cretinismo periodístico, no aseguran sino los ingresos del funcionariado.

¿Pretender hacer frente por sí solo a los inconvenientes del vacío es vanidoso? Objeto que toda empresa de este género tenga sus emblemas, y que, además, yo sea el menos solo de los hombres.

De todos aquellos por los que doy testimonio, y que saben que lo sé, militantes, amigos y amigas, estudiantes, interlocutores difíciles, enemigos provisorios o arraigados, quiero escribir aquí el nombre de uno solo: Paul Sandevince.

Cientos de conversaciones con él, de las que dependían mil pensamientos puestos en acción contra lo que nos rodea, hacen que yo no sepa delimitar aquello en lo que estoy en deuda con él.

Aunque Paul Sandevince haga siempre prevalecer, consecuente con su concepción puramente política de la verdad, lo oral sobre lo escrito, la directiva sobre el análisis, se encontrará más abajo las pocas huellas públicas de que, sin saberlo siquiera, el mundo *real*, tan raramente advertido, encontró en él significaciones imposibles de encontrar.

2

La forma. Es la de un seminario, género al que Lacan dio una dignidad definitiva.

¿Quién dirá si las lecciones de las que se compone esta obra fueron realmente pronunciadas en la fecha que las marca?

Mezcla de una sucesión efectiva, de algunas retroacciones, de interpolaciones supuestas y de puestas en escritura, este seminario ideal sin duda tuvo lugar[3], del cual este libro es el segundo lugar.

El modo de empleo más cómodo es, sin duda, ir de enero de 1975, apertura, a junio de 1979, terminal en suspenso. Sé que en filosofía esto no es muy habitual, aunque se lo reconoce poco. Es, pues, legítimo suponer, y sostener, una errancia aguda.

Se encontrará en la parte final:

- Un repertorio temático en siete secciones: Teoría política, Lógica y matemáticas, Circunstancias de la historia, Psicoanálisis *stricto sensu*, Literatura y teatro, Dios, Filosofía clásica.

Ninguna de estas secciones, naturalmente, concierne al tema central del libro, del que espero que, omnipresente, sea inclasificable.

- Un índice de nombres, tan útil para saber, de rebote sobre el Otro, dónde puedo hallarme. Táctica del compartimiento, que no repruebo en absoluto.

Señalo, y esto es ya asomar la oreja, que no figuran en este índice aquellos cuyo uso es tan permanente que su numeración sería incongruente. O sea:

a) Los dos grandes dialécticos alemanes clásicos, Hegel y Hölderlin. Todo el comienzo se ordena en torno del primero. El segundo está al final de la parte tres, y en la parte seis. Pero se los halla en otras partes.

b) Los dos grandes dialécticos franceses modernos: Mallarmé y Lacan. En lo que hace al primero, tratamiento exhaustivo en la parte dos. En lo que hace al segundo, partes tres y cinco principalmente.

Los dos grandes dialécticos franceses clásicos, Pascal y Rousseau, figuran, en cambio, en la lista.

c) Cuatro de los cinco grandes marxistas: Marx, Engels, Lenin, Mao Tse-Tung.

---

[3] Como se verá, la idea de «tener lugar» (*avoir lieu*), en todos los matices de dicha locución, es, a partir de su decodificación de *Un coup de dés*... de Mallarmé, absolutamente decisiva para Badiou. El término «lugar» de la traducción referirá, de aquí en más, única y exclusivamente a *lieu* (cf. nota 7). (N. del T.)

El quinto, Stalin, está, él sí, en el índice.

3

Es sin duda muy instructivo escribir respecto de lo que no se quiere ser por nada del mundo sino bajo la imagen dudosa de lo que se desea devenir.

Yo estoy muy ligado a mi país, Francia, y tanto más hoy cuanto que su pueblo deviene en él multinacional, ventaja del internacionalismo *interno* que la rapiña imperialista de bienes y hombres indirectamente provoca.

Este país no tuvo, después de poco más de un siglo, sino tres títulos de gloria que presentar, tres momentos de existencia real, tres figuras de una universalidad posible: La Comuna de París en 1871, la Resistencia entre 1941 y 1945, el levantamiento de jóvenes y obreros en mayo-junio de 1968.

Que sean de importancia desigual, lo sé. No es seguro que mi jerarquía sea la que parece imponerse. Este libro también está escrito para arrojar luz sobre este asunto.

En el mismo período, no faltaron los momentos de abyección. Seguían a veces a su esplendoroso opuesto, triunfo de los versallescos después de la Comuna, guerras coloniales después de la Liberación, y minúsculos, nuevos filósofos después del establecimiento de los intelectuales revolucionarios en las fábricas.

Las dos Guerras Mundiales fueron desastrosas, batiéndose el pueblo cuando no le hacía falta (1914-1918) y no batiéndose cuando le hacía falta (1939-1940). «Pétain», significante funesto, cubre los dos avillanamientos.

Podría decir, en primer lugar, que no quiero participar de ninguna de estas abyecciones. La filosofía no vale una hora de esfuerzo si no esclarece el compromiso, incluso restringido, que, llevando la memoria y la enseñanza de tres momentos de existencia, apunte a impedir el retorno de las cinco catástrofes, o de lo que sea que se les parezca.

Más en profundidad, digo que lo que nos ocurrió de esencial, tanto en la fuerza como en la humillación, lleva la marca de una carencia *de largo curso*, de donde procede que, fulminante, la irrupción es tan ligera, mientras que, previsible de lejos, la derrota moral no es menos ineluctable.

Esta carencia es esencialmente subjetiva. Toca al modo en el cual las fuerzas potenciales son, en el seno del pueblo, responsables lejanos de su propio concepto.

Estos intelectuales franceses que no pararon de escupir sobre ellos mismos, sobre las «ideologías», sobre el marxismo, sobre los Amos, sobre su experiencia más incontestable, y que avalaron lo informe y lo múltiple, lo espontáneo y la memoria en migajas, los derechos y los goces, los trabajos y los días, tienen, en este asunto, una penosa responsabilidad: la del irresponsable.

Yo escribo y actúo, pero apenas puedo distinguir entre lo uno y lo otro, para no estar, en lo posible, explícitamente entreverado en el fracaso y la amargura que ahí se dan. Que haga falta cincuenta años me es indiferente, pues todo el resto naufragará fútilmente, en un mundo que corre de nuevo hacia la guerra, si no existe al menos la voluntad fija, colectivamente sometida a la altura de su apuesta, de imprimir contra la corriente, a lo que podría desenterrarnos, aunque más no fuese un gesto de *dirección*.

4

Hay en *Lettrines* [Letras floridas], de Julien Gracq, un pasaje terrible, un retrato fascinante del intelectual francés enajenado en lo inútil, cuando le piden, cuando *los obreros* le piden, que sea, muy sencillamente, alguien ilustrado, y, de ser posible, un jefe realista. Se trata una vez más de este analizador indispensable, la Comuna:

> Bohemios de pluma, periodistas por cuenta propia, repetidores canosos, viejos estudiantes, medio-licenciados en busca de un alumno particular, éste es efectivamente en parte el pequeño mundo de las *Escenas de la vida de Bohemia*, avinagrado, que hizo para Victor Noir un entierro tan bello, y gobernó con incapacidad la Comuna entre las pipas, las *bocks*, los *glorias*, el humo, y las cháchara de una sala de redacción de «pequeño diario». Marx fue indulgente para con el estado-mayor de la Comuna, cuya insuficiencia había visto perfectamente. La Revolución tiene también sus Trochu y sus Gamelin. La franqueza de Vallès consterna, y horrorizaría a este estado-mayor proclamador, a estos *chand'vins* revolucionarios sobre el paso de los cuales escupían, los últimos días de la semana sangrienta, los sublevados de Belleville. No hay excusa para llevar adelante incluso el buen combate cuando se lo lleva tan ligeramente.
>
> Una especie de náusea atroz sube al seguir el desorden absurdo y patético de las últimas páginas, donde el desdichado delegado de la Comuna -con su bufanda, que ya no osa mostrar, apretada bajo el brazo dentro de un diario–,

> suerte de irresponsable de barrio, de Charlot petrolero que da brincos entre los resplandores de obús, yerra como un perro perdido de una barricada a otra, inepto para lo que sea, duramente tratado por los amotinados que muestran los dientes, distribuyendo a la buena de Dios bonos de arenques, bonos de cartuchos y bonos de incendio, e implorando a la multitud colérica que lo sigue de muy cerca, furiosamente agitada en el berenjenal en que él la metió, - penosamente, lamentablemente – *«Déjenme solo, se los ruego. Tengo necesidad de pensar completamente solo.»*
> En su exilio de audaz irresponsable, debió a veces despertarse a la noche y escuchar aún esas voces, ciertamente un poco graves, de gente que quiere hacerse agujerear el pellejo en algunos minutos; y que le gritaban tan furiosamente desde la barricada: «¿Dónde están las órdenes? ¿dónde está el plan?» (*Lettrines*, Corti, 139).

De todas las pesadillas posibles, la de ser expuesto un día de aquella forma es para mí la más insoportable. Y veo que, sin duda, hacer frente a la misma supone un remodelamiento radical que les toca, ciertamente, a los intelectuales, pero también a los obreros, pues aquello de lo que se trata es el advenimiento, entre ellos, de un modo increíble de vecindad[4], de una topología política anteriormente impensable.

Escribo esto para que ni yo, ni mis interlocutores, intelectuales o no, nos volvamos jamás como el que, en los momentos culminantes de la historia, únicamente puede distribuir bonos de arenques.

Julio de 1981

---

[4] Traducimos como «vecindad» el concepto de *voisinage*, que Badiou toma de la topología y que tiene, como se verá más adelante, gran importancia en la presente obra. (N. del T.)

A propósito de las citas

Por lo que concierne a los principales autores citados, he aquí las ediciones de referencia:

Marx et Engels, *Oeuvres choisies*, 3 vol., Éditions du Progrès, Moscou. Indicadas como *OC* I, II y III.

Lénine, *Oeuvres choisis*, 3 vol., Éditions du Progrès, Moscou. Indicadas como *OC* I, II y III.

Mao Tsé-toung, *Oeuvres choisies*, 5 vol., Éditions de Pékin. Indicadas como *OC* I, II, III, IV y V.

Hegel, *Science de la logique*, Aubier-Montaigne, 1972 y 1976, primer y segundo libros *(El Ser; La Esencia)*, trad. P-J. Labarrière y G. Jarczyk. Indicados como *L* I y II.

- *Science de la logique*, Aubier, 1949, tercer libro (*Lógica subjetiva*), trad. V. Jankélevitch. Indicado como *L* Jank. II.

Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1947.

Indicado como *Ph. E.* I y II.

Mallarmé, *Oeuvres complètes*, Pléiade, 1951. Indicado como O.

Hölderlin, *Oeuvres*, Pléiade, 1967. Indicado como O.

Lacan, *Écrits*, Le Seuil, 1966. Indicado como *E*.

Lacan, *Séminaire*, livre I, Le Seuil, 1975; livre II, 1978; livre XI, 1973; livre XX, 1975. Indicados como *S* I, II, XI y XX.

Logique mathématique, Handbook of mathematical logic, North-Holland publishing Company, Amsterdam-New York, 1977. Indicado como *HML*.

Textes de la Révolution culturelle, *La Grande Révolution culturelle prolétarienne*, Pékin, 1970. Indicado como *GRCP*.

Todas las citas que no entran en este marco están acompañadas de sus referencias en el texto.

En lo que respecta a los escritos de Paul Sandevince, todos en las ediciones Potemkine, 2 bis rue Jules Breton, 75013 Paris_

- *Qu'est-ce qu'une politique marxiste?* 1978.
- *Un bilan de Mai 68*, 1978.
- *Notes de travail sur le post-léninisme*, 1980.

I

El lugar de lo subjetivo

7 de enero de 1975

Todo lo que es de un todo lo obstaculiza en tanto que se incluye en él

El viejo Hegel escindido. – Escisión, determinación, límite. – *Esplace* y *horlieu*. – Desviaciones de derecha y de izquierda.

1

Hay en Hegel, y es lo que hace de la famosa historia del caparazón y del núcleo[5] un dudoso enigma, dos matrices dialécticas. Es el núcleo mismo el que está partido, como en esos duraznos, por lo demás irritantes de comer, de los cuales un mordiscón parte en seguida el duro objeto interior en dos mitades pivotantes.

Hay aún en el durazno un núcleo del núcleo, la almendra amarga de su reproducción como árbol. Pero de la división de Hegel, no obtendremos ninguna unidad segunda, incluso sellada de amargura.

Hay que comprender lo que Lenin repite un poco en todas partes, la buena nueva retrospectiva: ¡Hegel es materialista! Pues la sola oposición de un núcleo dialéctico (aceptable) y de un envoltorio idealista (execrable) no tiene ningún valor. La dialéctica, en la medida en que es la ley del ser, es necesariamente materialista. Si Hegel la tocó, es preciso que él sea materialista. Su otra versión será la de una dialéctica-idealista, en una sola palabra, que nada tiene de real, aunque fuese en el registro de la indicación simbólica invertida (cabeza abajo, como dice Marx).

Así es que hay que desenredar, en el corazón de la dialéctica hegeliana, dos procesos, dos conceptos del movimiento, y no sólo un acierto corrompido por un sistema subjetivo del conocer. Sea, por ejemplo:

---

[5] La palabra aquí es *noyau*, que significa tanto «núcleo» como «carozo». (N. del T.)

a) Una matriz dialéctica cubierta por el vocablo de alienación; idea de un término simple que se despliega en su devenir-otro, para volver en sí mismo como concepto consumado.
b) Una matriz dialéctica cuyo operador es la escisión, el tema: no existe unidad sino escindida. Sin el menor retorno sobre sí, ni conexión de lo final y de lo inaugural. Ni siquiera el «comunismo integral» como retorno, después de la exteriorización en el Estado, al concepto cuya inmediatez simple sería el «comunismo primitivo».

Encima, esto no es tan simple, lejos de ello.

2

Partamos de una noción vacía, a la vez limitada y prodigiosamente general. La noción del «algo», forma primera, en la *Lógica* de Hegel, del ser-ahí.

El objetivo de Hegel, con su «algo», es nada menos que engendrar la dialéctica de lo Uno y de lo múltiple, de lo infinito y de lo finito, el principio de lo que nosotros, marxistas ortodoxos, llamamos la acumulación cuantitativa, la cual, como todos sabemos, supuestamente produce un salto cualitativo.

Lo misterioso es, por otra parte, que todo esto, en la *Lógica* de Hegel, está en la sección «cualidad», la cual, en el orden de la exposición, precede a la cantidad.

Pero es Hegel el que tiene razón, como siempre. Pues de lo Uno no se puede decir nada sin introducir lo cualitativo y la fuerza. Es por eso que uno de los objetivos de lo que expresamos aquí es establecer que el famoso «salto» de lo cuantitativo a lo cualitativo, lejos de ser de la índole del que hace saltar los termómetros, incluye un efecto de Sujeto.

Hegel, en todo caso, cae en el círculo vicioso de tener que engendrar lo múltiple, lo numerable, en la medida en que su contrapartida idealista lo impulsa a sacar siempre todo de un término simple. ¿Cómo es que de lo Uno, y sólo de él, puede proceder lo múltiple? Es una pregunta tan vieja como la filosofía, pero fue siempre más picante para quien pretende historizar el Todo, y no sólo dar su ley de orden fijo. Ya con los Padres de la Iglesia, esos grandes fundadores de la historia conceptual, había que dar razón de que Dios, forma absoluta de lo Uno, haya tenido que pulverizar un universo tan durablemente múltiple. Probar a Dios mediante las maravillas de la naturaleza, de la rana al unicornio –aunque el unicornio prueba más bien al Diablo– es una cosa; probar las maravillas de la na-

turaleza mediante Dios es de otro modo complicado, puesto que él es, forzosamente, la maravilla de las maravillas.

De esta cuestión eclesiástica, Hegel es el prestidigitador moderno. En lugar de que haya una creación del Todo por lo Uno, Hegel va a mostrar que el Todo es la historia de lo Uno, que el espacio de lo múltiple es el efecto del tiempo que le es preciso al concepto. Al golpe [*coup de force*][6] del Creador milagroso, lo sustituye por la labor, el sufrimiento y la duración circular de una suerte de exposición de sí a través de la cual el absoluto adviene a la contemplación completamente desplegada de sí mismo. Y es este recorrido de las galerías de lo Uno lo que es el todo del mundo.

Por supuesto, el golpe [*coup de force*] inicial, así difuminado, se encuentra en todos los parágrafos. Es incluso la acumulación de esos decretos arbitrarios locales la que, al mismo tiempo que hace avanzar la pesada maquinaria global del Sistema, teje en todas partes la trama aguda y parcial del materialismo hegeliano.

3

De entrada Hegel afirma, no el «algo» completamente solo, sino la diferencia entre algo [*quelquechose*] y otro [*autre chose*] (*Etwas und Anderes*). Así se reconoce que ninguna dialéctica es concebible si no presupone la división. Es el Dos el que da su concepto a lo Uno, no a la inversa.

Naturalmente, hay toda clase de contorsiones de Hegel para disfrazar este reconocimiento. Todo pasa –especialmente en la edición de 1812, la primera, la más idealista, pues el viejo Hegel, contrariamente a lo que se dice a veces, toma más el hilo de un principio de realidad–, todo pasa como si lo «otro» [*autre chose*] fuera la pos-posición del «algo» [*«quelque chose»*], su devenir categorial. Pero es una cortina de humo. De hecho, Hegel va a estudiar la escisión del algo en un movimiento preestructurado por una escisión primera, en cierto modo oculta, *de esencia repetitiva*: la que itera el algo en la posición de sí mismo como otro [*autre*], otra cosa [*autre-chose*]. Es exactamente la operación del todo inicial de la *Lógica*, donde el ser y la nada son la misma cosa afirmada dos veces. Aquí también, se puede «hilar»[7] el devenir-escindido de una categoría únicamente

[6] La expresión *coup de force* –literalmente, «golpe de fuerza»– refiere a una *intervención* efectuada a través de la fuerza por una autoridad –la policía, las fuerzas armadas, etc.

[7] El verbo *filer* utilizado aquí por Badiou no sólo significa «hilar» sino que remite además al «tejer» propio de la araña. (N. del T.)

porque se da, en secreto o en público, este mínimo diferencial primero: dos veces Uno.

Digo que es «la misma cosa» [«*la même chose*»] afirmada dos veces, porque la alteridad no tiene aquí ningún soporte cualitativo. Estamos, si se puede decir así, en el alba de lo cualitativo, en su armazón estructural. Esto no difiere de aquello sino por el enunciado de la diferencia, por el emplazamiento [*placement*][8] literal. Se podría llamar a esta estasis ínfima de la contradicción, la estasis indicial. Hay A, y hay A_p (léase: «A tal cual» y «A en otra plaza [*place*]», la plaza p que distribuye el espacio de emplazamiento, o sea P).

Es el mismo A nombrado dos veces, emplazado[9] dos veces.

Va a bastar ampliamente para que se corrompan el uno al otro.

Pues ustedes pueden considerar a A ya sea en su pura identidad cerrada, ya sea en su diferencia indicial respecto de su segundo caso. A es él mismo, pero es también su potencia de repetición, la legibilidad de sí mismo a distancia de sí, el hecho de que en la plaza p, la otra plaza, es siempre él lo que se lee, no obstante «otro» que allí donde se encuentra, aunque fuese en ninguna parte, puesto que se lo ve *también* en ella.

Estas dos determinaciones, Hegel las nombra: el algo-en sí [*le quelque chose-en-soi*] y el algo-para-otro [*le quelque chose-pour-l'autre*]. El «algo», como pura categoría, es la unidad de estas dos determinaciones, el movimiento de su dualidad.

Prueba de que para pensar exactamente cualquier cosa, algo [*quelque chose*], hay que escindirlo.

¿Qué significan el algo-en-sí y el algo-para-otro? Son la identidad pura y la identidad emplazada. La letra y el sitio [*l'endroit*][10] sobre el que ella se marca. La teoría y la práctica.

El dato de la diferencia mínima (algo *y* otro) se contrae necesariamente sobre el término fijo de la diferencia, la «cosa» [*chose*], sea ella una [*quelque*] u otra [*autre*]. A, decíamos (y A, es la cosa) es a la vez A y Ap, donde A es término genérico para todo emplazamiento de A. Pues éste puede ser A_{p1}, A_{p2}, A_{p3}... todos los p_1, p_2..., p_n... pertenecientes, por ejemplo, a P. Es lo que se veremos enseguida: hay infinitas plazas. A_p, es A en el singular-general del emplazamiento. Ahora bien, es siempre así que A se

[8] Salvo oportuna indicación en contrario, el término «emplazamiento» referirá, de aquí en más, al término ***placement*** en el original. (N. del T.)

[9] De aquí en más, el término «emplazado/a» referirá al término ***placé(e)*** en el original.

[10] El término francés puede traducirse tanto por «sitio» como por «derecho», no en el sentido legal sino en tanto que lo opuesto a «revés». (N. del T.)

da (está siempre emplazado) y se niega (pues, emplazado, ya no sólo es él, A, sino también su plaza, A_p). Y esto es cierto de cualquier cosa, de algo en general [*quelque chose en général*], de tal cosa [*telle chose*].

Hay pues que afirmar una escisión constitutiva: $A = (AA_p)$.

El índice p remite al espacio de emplazamiento P, lugar de toda reduplicación posible de A. Fíjense bien que ésta no es forzosamente espacial, geométrica. Una reduplicación puede ser temporal, incluso ficticia.

Lo que Hegel no dice claramente, es que, en el fondo, el verdadero contradictorio inicial de algo A, no es otro, no es incluso él emplazado, A_p, no: el verdadero contradictorio camuflado de A, es el espacio de emplazamiento P, es lo que *delega el índice*. El dato de A como escindido en sí mismo en:
- su ser puro, A,
- su ser emplazado, A_p.

(Heidegger diría: en su ser ontológico y su ser óntico), es el efecto sobre A de la contradicción entre su identidad pura y el espacio estructurado al cual éste pertenece, entre su ser y el Todo. La dialéctica divide A a partir de la contradicción entre A y P, entre el existente y su lugar. Es esta contradicción, cuyo tema latente es mallarmeano («nada habrá tenido lugar sino el lugar») [«*rien n'aura eu lieu que le lieu*»], la que, introyectada en A, funda su ser efectivo como escisión.

Todo esto, es una anticipación demasiado fuerte, pues la contradicción entre A y P opone una fuerza a un sistema de plazas, y no estamos todavía a la altura de ello[11].

Sólo un pantallazo, en principio perfectamente excesivo.

El verdadero opuesto del proletariado no es la burguesía. Es el mundo burgués, es la sociedad imperialista, de la cual, advirtámoslo bien, el proletariado es un elemento notorio, en cuanto fuerza productiva principal, y en cuanto polo político antagónico. La famosa contradicción proletariado-burguesía, es un esquema limitado, estructural, que deja escapar la torsión del Todo del cual el proletariado como sujeto traza la fuerza. Decir proletariado y burguesía, es atenerse al artificio hegeliano: algo y otro. ¿Y por qué? Porque el proyecto del proletariado, su ser interno, no es contradecir a la burguesía, o serrucharle las patas. Este proyecto es el comunismo, y nada más. Es decir, la abolición de todo lugar donde pueda disponerse algo [*quelque chose*] como un proletariado. El proyecto político del proletariado es la desaparición del espacio de emplazamiento

[11] Badiou se refiere a que está introduciendo aquí ciertos conceptos que, por el momento, pueden parecer injustificados, pero que luego ha de desarrollar exhaustivamente. (N. del T.)

de las clases. Es la pérdida, para el algo [*quelque chose*] histórico, de todo índice de clase.

Ustedes dirán: ¿Y el socialismo? ¿El socialismo donde, de hecho, burguesía y proletariado están a las agarradas más que nunca [*sont plus que jamais aux prises*], incluso bajo la forma de revoluciones sin precedente, las revoluciones culturales? El socialismo no existe. Es un nombre para un arsenal oscuro de condiciones nuevas donde la contradicción capitalismo/comunismo se aclara un poco. Socialismo, designa una mutación que mueve espacio de emplazamiento de las clases. El socialismo es P' en la plaza de P. Si hay un punto mayor del socialismo, confirmado por el siglo casi hasta asquear, es que no hay que, sobre todo, inflar la cuestión del «socialismo», de la «edificación del socialismo». El asunto serio, el asunto *preciso*, es el comunismo. Y es por eso que, en toda su extensión, la política domina el Estado, y no puede reducirse a él. Y ustedes no reducirán jamás todo este asunto a la pobreza binaria de la contradicción, término contra término, proletariado/burguesía. El marxismo comienza al otro lado de esta contradicción.

4

Se afirma entonces, con Hegel, la escisión $A = (AA_p)$, efecto de la relación conflictual completamente velada entre A y el distribuidor de plazas en el cual aquél se conecta. Todo lo que existe es así, a la vez, él mismo y él-mismo-según-su-plaza.

Ahora bien, Hegel dice esto: lo que *determina* el término escindido, lo que le da su singularidad de existencia, no es, naturalmente, A, término genérico cerrado sobre sí, indiferente a toda dialéctica. Es más bien A_p, A según el efecto del todo en el cual se inscribe.

Observen que, por ejemplo, si la clase obrera está interiormente escindida, incluso en los buenos tiempos del movimiento de masas, en el inicio de su identidad política verdadera por una parte, la corrupción latente por las ideas y prácticas burguesas o imperialistas por otra parte, esto ocurre, seguro, bajo el efecto de lo que la dispone *aún* en un Todo, nacional o mundial, regido por el capital y los imperios. Es eso lo que hace mantenerse unidas dos vías tan contrarias en la unidad práctica de un levantamiento. Y lo que hace de la emergencia pura de sí un proceso de depuración en la frecuentación [*côtoiement*] divisible de su inversa.

E incluso bajo el socialismo. En 1967 en China, se enfrentan facciones armadas en todas las grandes fábricas. Mao declara: «Nada esencial divide

a la clase obrera.» ¿Acta de una plaza fija? No. Directiva de combate, que implica que el proletariado debe encabezar la revolución, y que tal es el hilo histórico a tomar de su unidad, *es decir de su existencia* (como clase política).

Todo eso que es se relaciona con eso a una distancia de eso que depende del lugar donde eso está [*Tout ça qui est se rapporte à ça dans une distance de ça qui tient au lieu où ça est.*].

Si $A = (AA_p)$, esto está determinado por el efecto indicial de P sobre A. Escribiremos, pues: $A = (AA_p)$, primera escritura de la determinación de la escisión, primer algoritmo de la unidad de los opuestos.

O sea, lo que Hegel llama: *Bestimmung*.

La *Bestimmung* está, a su vez, dividida por lo que ella unifica. Éste es un punto fuerte de la dialéctica: aprehender cómo lo Uno de la unidad de los opuestos soporta la contrariedad en su ser.

Comencemos por el ejemplo: la clase obrera práctica (histórica) es siempre la unidad contradictoria de ella misma como proletariado, y de su inversión burguesa específica (hoy, el revisionismo moderno, el PCF[12], los sindicatos, todo aquello que organiza la adhesión de la clase a la sociedad imperialista, incluso al propósito de dirigirla por cuenta directa de la aristocracia obrera, lo que autoriza parcialmente el capitalismo burocrático de Estado). Esta unidad de opuestos está determinada (en el sentido de la *Bestimmung* hegeliana) por el espacio burgués general, el cual fija la unidad posible del proletariado políticamente activo (marxista) y de la clase obrera como Lugar de la nueva burguesía burocrática de Estado (revisionismo). Luego, A = clase obrera, P = sociedad imperialista actual, nos da: A_p = revisionismo moderno, y el algoritmo: $A \rightarrow A_p\ (AA_p)$, donde se indica que lo que determina la actualidad dialéctica del proletariado al día de hoy, es su depuración interna del revisionismo moderno.

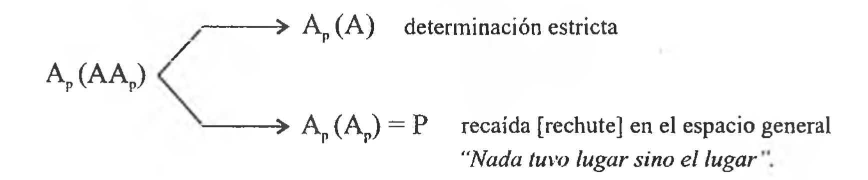
Pero ¿qué significa «determinación»? Dos cosas:

- Por una parte, que la intimidad marxista combatiente de la clase está determinada por la nueva burguesía revisionista. Es la determinación dialéctica en sentido fuerte, que puede escribirse $A_p\ (A)$.

- Por otra parte, que el revisionismo nunca es, a fin de cuentas, y cada vez más, sino la forma específica, homogénea-adaptada a la clase obrera, del espacio burgués e imperialista general, o sea, P. En el combate para depurarse del mismo, el proletariado *desenmascara* (es la palabra consagrada) la parte de sí mismo comprometida en el revisionismo, y la afirma como parte adherente al término antagónico externo, el cual, vimos, no es la burguesía,

[12] Partido Comunista Francés. (N. del T.)

sino la sociedad imperialista, cuyos portadores modernos, actuales, activos, son el PCF, los sindicatos, etc. Por consiguiente, la determinación reconvoca únicamente –repito- el espacio de emplazamiento, la alteridad general P cuyo p es el índice para A. Escribiremos esto: A_p (A_p) = P. Es una suerte de ramal muerto del proceso dialéctico, la advertencia de que la determinación de la escisión A (AA_p), se origina de que A no ex-siste sino en el lugar P. Es la parte divisible inerte de la determinación total, de la cual la otra parte, señalada como A_p (A), es verdaderamente la intimidad *para A* de la determinación. De manera general, podemos decir que la determinación de todo ex-sistente escindido es distributiva:



¿Habla Hegel verdaderamente de estos ramales muertos del proceso? Absolutamente. Él los llama «recaídas» [*«retombées»*] *(Rückfall)*. Es la sombra proyectada del lugar en su dimensión evocadora pura. Mientras que la determinación, es lo nuevo.

Tenemos, pues, en este estadio, los grandes conceptos dialécticos que siguen, de alcance ontológico absolutamente general:

a) La *diferencia* de sí a sí, A y A_p, ordenada por la *contradicción* de la fuerza A y del espacio de emplazamiento P, en la cual Ap es la instancia indicial para A. Punto clave: es la contradicción la que ordena la diferencia, no a la inversa.

b) La *escisión* como única forma de existencia del algo en general: A = (AA_p).

c) La *determinación* como unidad de la escisión, solamente pensable a partir del término indexado (y no del término puro): A_p (AA_p).

d) La escisión de la determinación según lo que ésta determina:

- determinación de lo nuevo, A_p (A);
- recaída: A_p (A_p) = P.

La esencia de la recaída es el espacio de emplazamiento, el lugar.

Un comentario terminológico. Si, como lo haremos de manera continua, se opone la fuerza a la plaza, siempre será más homogéneo decir «espacio de emplazamiento» para designar la acción de la estructura. Lo

mejor será, incluso, forjar *esplace*[13]. Si en cambio se dice «lugar», lo que es más mallarmeano, habrá que decir, a lo Lacan, «lugartenencia» [*«lieutenance»*] por «plaza». Pero «fuerza» es entonces heterogéneo para designar lo topológico a-estructural. Será mejor decir: el *horlieu*[14].

La dialéctica, en la arena con olor a aserrín del combate categorial, es el *horlieu* contra el *esplace*.

5

La recaída sólo es el negativo inerte de la determinación estricta si ésta, A_p (A), incluye una resistencia específica del término A a dejarse determinar exhaustivamente por su instancia indicial A_p. Si no, A_p (A) es engullido en A_p. Digamos, *que no habría sino recaídas*. Lo que es el principio del estructuralismo bajo todas sus formas.

Pero ni Hegel ni nosotros somos estructuralistas. Pensamos, por ejemplo que, en su determinación antagónica específica a la nueva burguesía revisionista, el proletariado emerge como novedad positiva –y esto, tímidamente, en Francia de Mayo del 68; con estrépito, en enero de 1967 en China–, por ejemplo, bajo las especies de un marxismo retransformado (el maoísmo). La interioridad propia de A viene así a *determinar la determinación*. Después de todo, en la Revolución Cultural, es el pueblo rebelado el que designa la nueva burguesía burocrática, en cuanto determinación global del antagonismo revolucionario mismo. Hay, pues, que afirmar, sin perjuicio de que lo nuevo del proceso dialéctico se anule en la recaída pura en P, lugar o espacio de emplazamiento, una determinación de la determinación, o sea: A (A_p (A)).

Es un proceso de torsión, por el cual la fuerza se reaplica a aquello de lo cual emerge conflictivamente.

La determinación de la determinación se escinde de manera distributiva al igual que la determinación.

Pues esto puede ser una simple reafirmación de la identidad pura de A: A(A); una emergencia pura de sí, contra (pero fuera de) la determinación; y esto en estricto paralelo a la recaída en P. Lo mismo puede decirse de una rebelión sin porvenir que alzaría la fracción combativa de la clase obrera contra los nuevos burgueses del PCF y de los sindicatos en el solo nombre de la pureza perdida –así pues, de la traición del PCF–, sin per-

[13] En cursiva en el original. Cf. nota 1.

[14] En cursiva en el original. Cf. nota 2.

cibir la novedad interna del fenómeno nuevo burgués. Y esto es lo que sucedió ampliamente en Mayo del 68, conduciendo en gran medida ya sea a soñar con un PCF «reconstruido de nuevo», ya sea con una clase obrera repurificada en la escuela de sus grandes ancestros del siglo XIX. La fuerza íntima de A es entonces reconvocada en la repetición ilusoria de su cierre sobre sí y en la impotencia para soportar activamente la determinación.

Hay desviación «de derecha», que reconduce a la brutalidad objetiva del lugar P para negar la posibilidad de lo nuevo inherente a lo viejo. Pero hay una ineluctable desviación «de izquierda», que reivindica la pureza original e intacta de la fuerza negando, si se puede decir así, lo viejo inherente a lo nuevo, es decir, la determinación. Estos dos esquemas de desviación son $A_p (A_p) = P$, y $A (A) = A$.

Pero si no es esta reconvocación de los orígenes esenciales, es el proceso efectivo de limitación de la determinación, el trabajo de la fuerza sobre la plaza, el diferencial de A volviendo sobre su indexación para reducir el alcance necesario de la misma. Es $A (A_p)$, aplicación limitativa directa de la eficacia de A a la determinación que éste es.

Todo lo que es de un lugar vuelve sobre la parte de sí mismo que está determinada para desplazar la plaza, determinar la determinación, franquear el límite.

Es a este contra-proceso que Hegel le da el nombre de límite *(Grenze)*, que habrá que comprender en el sentido contenido en «limitación del Derecho burgués»: nada menos, por ejemplo, que la reducción de las distancias[15] entre trabajo intelectual y trabajo manual, ciudad y campo, agricultura e industria. El límite, la limitación, son la esencia del trabajo de lo positivo.

Todo lo que es de un todo lo obstaculiza en tanto que se incluye en él.

Es por eso que el «totalitarismo» no existe. Es una pura figuración estructural que no tiene ninguna realidad histórica. Es la idea de que en este mundo no existen sino la recaída derechista necesaria y el impotente izquierdismo suicida. Es $A_p (A_p)$ o $A(A)$ en parpadeos [*battements*], o sea P y A en su exterioridad inefectiva.

El Estado y la plebe.

[15] En el original, *écarts*, que no traducimos por «diferencias» a fin de evitar la superposición de conceptos. Traduciremos «diferencia» únicamente donde el original diga: *différence*, en tanto que *écart* lo volcaremos al castellano, según el contexto, como «separación» o «distancia». (N. del T.)

Pero los verdaderos términos de toda vida histórica son más bien A_p (A), la determinación, y A (A_p), el límite, términos por los cuales el Todo se afirma sin cerrarse, y el elemento se incluye sin abolirse.

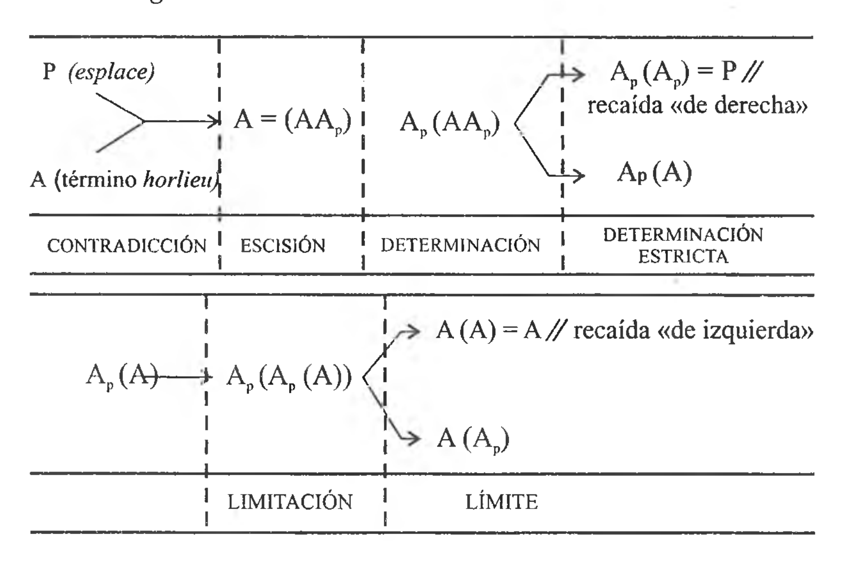
14 de enero de 1975

La acción, morada del sujeto[16]

Síntesis estructural de una secuencia dialéctica. – El Padre y el Hijo, consustanciales. – Gnósticos y arrianos, concilios y congresos. – Circularidad y periodización. – Hay que retomar todo de cero

1

Pueden ver ustedes el esquema de un fragmento dialéctico cualquiera, tal como lo dedujimos la vez pasada en la *Lógica* de Hegel, en el capítulo sobre el «algo».



[16] Traducimos *manoir* como «morada» pero, literalmente, significa «casa solar», expresión castellana que, de acuerdo con la definición dada por el D. R. A. E., es «la más antigua y noble de una familia». (N. del T.)

Hay que comprender bien que la contradicción A / P no es dada sino como horizonte estructural. Opone siempre un término a su lugar. Toda contradicción es fundamentalmente disimétrica, en cuanto uno de los términos sostiene con el otro una relación de inclusión. El incluyente, es decir el lugar, el espacio de emplazamiento, es denominado (particularmente por Mao) término dominante, o aspecto principal de la contradicción. El incluido, es el sujeto de la contradicción. Está sujetado[17] al otro, y es él el que recibe la marca, el sello, el índice. Es A el que se indexa en A_p según P. La inversa no tiene ningún sentido.

¿Hegel afirma esto? No. Hegel disimula el principio de disimetría. O más bien, lo remite a la idea de un todo integral que indexaría retrospectivamente cada secuencia. Volveremos sobre esto.

Con todo rigor, la contradicción no existe. ¿Cómo habría de existir, puesto que existir (ex-sistir), es justamente ser «algo», es decir sostener el efecto de escisión del cual la contradicción es la causa? La contradicción es un puro principio estructural. *Insiste* en el índice p de A, marca la repetición de A, pero en ninguna parte tienen ustedes un conflicto existente, real, entre A y P como términos constituidos y aislados. P, el *esplace* para todo aislamiento y toda repetición, no es ni aislable ni repetible. A, el *horlieu*, no es repetible sino escindido por inclusión en el *esplace*.

La contradicción no tiene ningún otro modo de existencia que la escisión.

Es, pues, indispensable -en una filosofía concreta, militante–, anunciar que no hay sino una ley de la dialéctica: Uno se divide en dos. Tal es el principio de lo observable y de la acción.

La oposición de la sociedad imperialista y del pueblo revolucionario, ¿qué es en los hechos? Es la división política del pueblo. Pues las dos políticas, la burguesa y la proletaria, no tienen realidad sino en la medida en que cada una de ellas organiza el pueblo de su lado. Una política «sin pueblo», sin base de masa estructurada, no existe. Así, la contradicción principal en un país como Francia, contradicción entre el proletariado y la sociedad imperialista, entre la política proletaria y la política burguesa, –contradicción, hay que decirlo, completamente embrionaria aún– tiene por contenido efectivo el movimiento histórico de división del pueblo.

[17] Al traducir por "sujetado" se mantiene el juego semántico que se da en francés entre *sujet* («sujeto») y *assujetti* («sujetado»). Este último término podría traducirse asimismo como «sujeto» (en el sentido de «sujeto a») o como «sometido», pero optamos por «sujetado» para evitar el caer en la homonimia –que no existe en el original– o el recurrir a un vocablo que fuese «correcto» desde el punto de vista técnico de la traducción pero que no permitiese reproducir con la mayor fidelidad posible la tensión conceptual que se manifiesta en el texto original. (N. del T.)

Y es por eso que la existencia fuerte y desplegada de la política proletaria nunca puede ahorrarse la guerra revolucionaria. Es por eso que siempre es esencial prestar atención, no solamente a la burguesía estatal, sino también a la burguesía civil, y a sus tupidas ramificaciones populares.

Hay que repetirlo con fuerza: la existencia en acto de la contradicción entre el *esplace* y el *horlieu*, cualesquiera que sean, es la escisión del *horlieu*. La escisión es aquello mediante lo cual el término se incluye en el lugar en cuanto fuera-de-lugar [*hors-lieu*]. Y no hay ningún otro contenido en la idea de contradicción.

2

Respecto de mis ejemplos, algunos podrían formular la suposición de que todos estos algoritmos y teoremas dialécticos están en una dependencia absoluta respecto de los contenidos que ellos organizan, el proletariado, la sociedad imperialista, el revisionismo, etc.; que hay ahí una sintaxis de poco interés, dado que la gramática de los mismos es forzada.

A esto, objetaré:

- Primero, que me es igual. Pues, en cuanto marxista, afirmo, en efecto, que los contenidos absorben las formas, y no a la inversa. Que las formulaciones dialécticas arraigan en una práctica política explícita y asegurada.

- Segundo, que no es cierto. El «modelo» sobre el cual trabaja implícitamente Hegel, es el cristianismo. Y que este modelo teológico sea adecuado, vamos a establecerlo enseguida.

Sea P el *esplace* de lo finito, A Dios en cuanto infinito, luego, en cuanto fuera-de-lugar [*hors-lieu*] radical.

Tal cual, esta dualidad contradictoria no tiene ningún sentido dialéctico, luego, ningún sentido a secas.

Lo que le da sentido, y ahí está el golpe genial necesario del cristianismo, es historizar en escisión, luego, hacer ex-sistir lo infinito en lo finito. Es por esto que Dios (A) es indexado (A_p) como *horlieu* específico del *esplace* de lo finito: tal es el principio de la Encarnación. Dios se hace hombre. Dios se divide en él mismo (el Padre) y él-mismo-emplazado-en-lo-finito (el Hijo). A es el Padre, A_p el Hijo, este hijo histórico mediante el cual Dios ex-siste, y Dios adviene así como escisión de *horlieu*, $A = AA_p$, Dios = Padre/Hijo, escisión que el concilio de Niza, el primero cronológicamente de los grandes congresos políticos-ideológicos modernos, designará como

existencia única –como unidad de los opuestos– en el axioma dialéctico bien conocido: «El Hijo es consustancial al Padre».

A partir de allí, nuestro fragmento dialéctico se despliega en su totalidad.

- A_p (A), designa la determinación de la identidad (infinita) de Dios a través de su marcación [*marquage*] en el *esplace* de lo finito. La radicalidad de esta determinación, es la Pasión: Dios en cuanto Hijo muerto. Lo infinito sube al calvario.

- A (A_p) designa la contra-determinación (el límite de la muerte) mediante lo infinito del Padre: el Hijo resucita y regresa (Ascensión) al seno del Padre, lo que representa un *horlieu* figurativo.

La dualidad consustancial Hijo/Padre, es decir la Encarnación, la muerte de lo infinito (la Pasión) y su no-muerte (la Resurrección) son los contenidos teológicos inmediatos de la escisión, de la determinación y del límite.

Al término de esta aventura redentora, ustedes tienen en el cielo un Dios que reconcilia en sí mismo, en el despliegue histórico de sí, lo finito y lo infinito. Y sobre la tierra, ya no subsiste sino la simple *huella vacía* de este proceso consumado, o sea, la tumba de Cristo, de la que Hegel, simbolizando con misterio la borradura de la huella, la abolición de lo abolido, dirá –hablando de la consciencia- «que ella hace la experiencia de que este sepulcro de su esencia efectivamente real e inmutable no tiene ninguna realidad efectiva» (*F. E* 1, 184).

Excepto, pues, este aleatorio resto [*déchet*] funerario, resto al cual Mallarmé consagrará tantos de su poemas, el asunto está aquí *bucleado* [***bouclée***][18]. El límite ascensional redistribuye el *esplace* y el *horlieu* en la fusión de la Gloria. Viniendo a residir a su propia derecha, Dios (el Hijo) ya no es sino el intercesor inmutable ante el tribunal de Dios (el Padre). La revolución se disolvió en el Estado. El *esplace* enuncia este engaño de ser en cuanto al mismo, así como para el que fetichiza al Estado socialista, iluminado *desde adentro* por la fuerza.

---

[18] La noción topológica de «bucle», recogida por Badiou, es muy importante en la obra de Lacan. No obstante, cabe señalar que el verbo *boucler* posee, entre otros, el sentido de «abrochar» (en relación, por ejemplo, con una prenda) o «concluir». Si bien optamos, en este párrafo, por traducir «bucleado» para conservar la relación con las próximas apariciones del concepto de «bucle», no debe perderse de vista que lo que está diciendo Badiou es: «el asunto está aquí *abrochado*». (N. del T.)

Igual detención [*arrêt*][19], igual círculo, no son sino las ventajas de lo imaginario y de la teología. Para disfrutar de él plenamente, hay que quemar a los herejes. Lo que es, hay que admitirlo, muy real.

3

Pues nuestras recaídas «de derecha» y «de izquierda» marcaron, evidentemente, toda la historia ideológica del cristianismo.

$A_p (A_p) = P$, es la reconvocación de la identidad puramente finita del Hijo, la recusación de toda torsión en el *esplace* del mundo. Éstas son las herejías que subrayan unilateralmente la humanidad de Cristo, su exterioridad a la trascendencia divina. En resumen, las herejías que se inclinan ante la heteronomía objetiva de lo finito y de lo infinito, y que rompen el axioma de Niza, o sea, Dios como identidad escindida del Padre y del Hijo. Para el arrianismo, en efecto, el Hijo no es sino el primero en la jerarquía de los seres que el Padre engendra.

Naturalmente, esta desviación racionalista «de derecha» anula la esencia del propósito dialéctico cristiano.

Simétricamente, los que afirman la reconvocación $A (A) = A$ despliegan unilateralmente la infinitud divina, y reducen la determinación $A_p (A)$ –o sea, la muerte de Dios como finitud de lo infinito (la Pasión del Cristo)–, a no ser sino un semblante[20], una apariencia. Los docetas, los primeros cronológicamente en la larga serie de herejías gnósticas, plantean que el Hijo es *absolutamente* divino, lo que le impide tener un cuerpo real, morir de verdad sobre la Cruz, ser sexuado y precario. No es sino en apariencia, por la virtud reveladora de la fábula, que Dios tomó la figura de lo finito. La radicalidad gnóstica mantiene en férrea separación la pureza original del Padre divino y la mancilla del sexo, del mundo y de la muerte. Si Dios viene a *aparecerse*[21] al mundo para indicar la vía de la salvación, no sabría establecerse en él en su esencia.

Esta herejía ultra-izquierdista, obsesionada por lo puro y lo original, violentamente tendida hacia el maniqueísmo, bloquea, al igual que el apa-

---

[19] *Arrêt* puede traducirse en general como «parada» o «detención» de un proceso o movimiento –siendo *arrêt d'autobus*, por ejemplo, «parada de autobús». (N. del T.)

[20] En el estricto sentido de «apariencia», que la palabra «semblante» admite perfectamente en castellano. (N. del T.)

[21] El verbo que utiliza aquí Badiou es *hanter*, que es el aparecerse propio del fantasma. La palabra posee también otros sentidos posibles –tales como «frecuentar» o «acosar». (N. del T.)

cible y razonable ordenamiento jerárquico de los arrianos, la fecundidad dialéctica del mensaje.

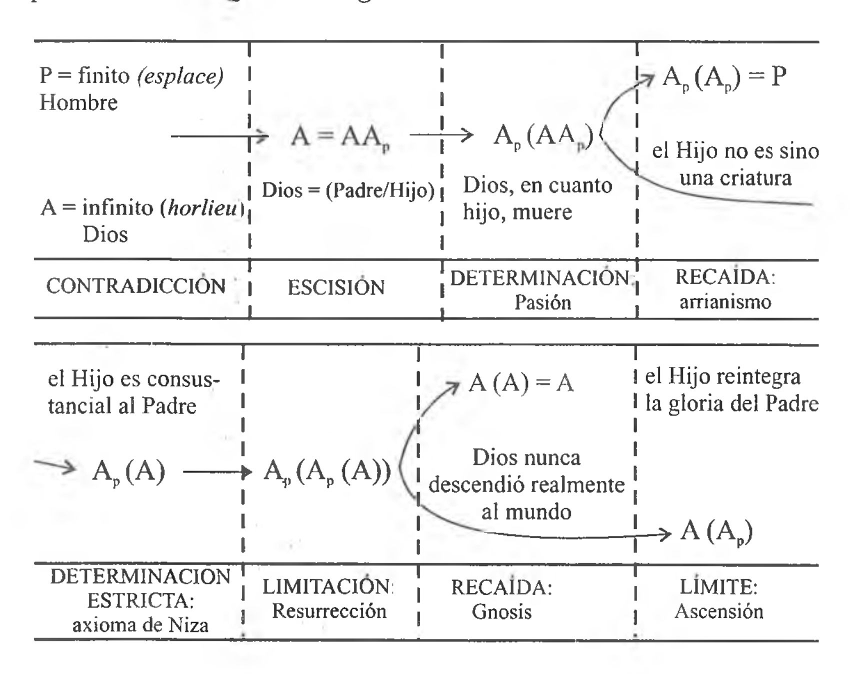
Hegel en este aspecto ayuda a fijar la regla de las ortodoxias contra la recurrencia objetiva del *esplace* (arrianismo, oportunismo de derecha) tan bien como contra el fanatismo del *horlieu* (gnosis, oportunismo de izquierda).

Contra Liu Shao Shi y la objetividad económica, contra Lin Piao y el fanatismo ideológico.

Gnósticos y arrianos no terminaron de obstruir –y de nutrir– el camino de lo nuevo. Todo congreso, así como todo concilio, se pronuncia contra ellos.

4

Observemos de cerca el fragmento dialéctico, tal como se halla comprometido en su instancia religiosa:



El esquema es, de hecho, circular, pues, al término de todo, tenemos únicamente la escisión pura del Padre y del Hijo como concepto integral

del absoluto redentor. El A (A_p) no excede finalmente el A = (AA_p): no hace sino reconducir al mismo.

Éste es uno de los grandes problemas de nuestro fragmento dialéctico. ¿Cómo se prosigue? ¿Dónde vamos? ¡Diablos! El límite no es únicamente, no puede ser, el concepto-resultado de la escisión. El proletariado subjetivamente constituido no es la realización [*accomplissement*] del concepto interno de la burguesía. El maoísmo no se reduce al concepto del revisionismo.

Nosotros no estamos a la derecha del Padre.

Hegel, a partir de aquí, debe ser dividido una vez más. Debe ser dividido en los procedimientos que propone respecto del buclaje [*bouclage*] del proceso.

Para abreviar, opondremos aquí la *periodización* (materialista) a la *circularidad* (idealista).

Emplacémonos, para operar esta oposición, en el eco de tres sentencias hegelianas:

a) «El elemento objetivo en el cual la conciencia se expone como efectiva no es nada más que el puro saber que el sí mismo [*soi*] tiene de sí mismo [*soi*]» (*Fenomenología*).

b) «La idea absoluta representa la identidad de la idea práctica y de la idea teórica» (*Lógica*).

c) «La acción es la primera escisión que es en sí de la simplicidad del concepto y el retorno de esta escisión» (*Fenomenología*).

¿Dónde convergen estos tres enunciados? En que la acción es lo que se muestra cuando se ingresa en los parajes de la consumación [*achèvement*]. El absoluto hegeliano, que es el nombre del procedimiento de buclaje del proceso dialéctico, revela ser la fusión del proceso como concepto y del concepto como efectuación.

Cuando la reflexión de su propia historia aflore en una realidad efectiva, es que ésta se halla al final del trayecto. No hay ya más que absorberla: el absoluto la bendice.

Razón por la cual el pájaro de Minerva, la lechuza del saber paciente, no levanta vuelo sino a la caída de la noche, saludando con su ala silenciosa el falso día de la Verdad.

Si lo hace es, sin embargo, para ir a comer ratones. ¿Pero dónde, pues, está el ratón en la bendición absolvente de lo absoluto?

Es ahí que Hegel vacila. En los parajes de esta roca que nosotros, marxistas, llamamos «primado de la práctica» y Lacan lo real. Una roca, precisémoslo de inmediato, en absoluto clara ni marcada con evidencia, y

totalmente parecida a aquella de la que habla Mallarmé en su *Una tirada de dados*: «una roca, falsa morada enseguida evaporada en brumas que impuso un límite al infinito» [«*Un roc, faux manoir tout de suite évaporé en brumes qui imposa une borne à l'infini.*»]. ¿Qué gesto se evapora en brumas, morada del sujeto, sino la acción rara de la que nadie nunca sabe más que lo real que ella transforma, su efecto que la irrepresenta, el infinito del sueño finalmente limitado?

Es de la irreductibilidad de la acción que se trata. Hegel se mantiene en el límite entre dos concepciones [*Hegel se tient au couteau sur deux bords*], dos matrices dialécticas, siempre. La idea general es que una secuencia dialéctica se aproxima a su cierre cuando el proceso práctico vehicula la teoría de su propia estela, detenta en sí la claridad activa de su huella temporal.

Pero esto se toma en dos sentidos.

- Sea la circularidad teológica que, presuponiendo el absoluto en los gérmenes del comienzo, reconduce a este comienzo mismo una vez desplegadas todas las etapas de su efectuación, de su alienación, de su salida-de-sí, etc. Así, el Hijo muerto reintegrado a la inmanencia divisible del Padre *consuma* [*achève*] el concepto-mundo del Dios cristiano, que es la santidad del Espíritu.
- Sea el puro pasaje de una secuencia a otra, en un desfase irreconciliable, insuturable, en que lo Verdadero de la primera etapa no se da, en primer lugar, sino como condición del *hecho* de la segunda, y no reconduce a nada más que al despliegue de este hecho.

En este enfoque periodizante (o espiralado), es admisible decir que la segunda secuencia se emprende cuando se acumularon las condiciones del balance teórico de la primera. Pero añadiendo que la existencia misma de este balance es puramente práctica. Sólo es preciso que uno de los términos de la nueva contradicción, aquel cuyo *esplace* no pudo *tener*[22] el *horlieu*, sea portador de la inteligibilidad de la secuencia precedente.

Es ahí, como veremos más tarde, que adviene como sujeto.

Pero, por supuesto, todo el acento se pone entonces en la discontinuidad, incluso en el fracaso. Así, el partido bolchevique de Lenin es, ciertamente, el portador activo de un balance de los fracasos de la Comuna de París. Lo que Lenin sella al bailar sobre la nieve cuando se tomó el poder en Moscú en 1917, un día después de que no lo hubiera sido en París

[22] El verbo *tenir* tiene, entre otros muchos significados («tener», «contener», «mantener», «ocupar», «cumplir»), el de «tener» en el sentido de «llevar los libros». Nos pareció conveniente resaltar este matiz, que guarda relación con el «balance» llevado a cabo por el partido bolchevique, manteniendo en cierto modo la referencia a los que acabamos de señalar. (N. del T.)

en 1871. Es la ruptura de Octubre la que periodiza la Comuna de París, dando vuelta una página de la historia del mundo. Y lo que tuvo lugar, es el Partido como sujeto. Decir, como Hegel, que «se expone como efectivo», o que es «la primera escisión» –de los mencheviques, sin duda– es la menor de las cosas. Decir que es la unidad «de la idea práctica y de la idea teórica», es lo que se repetirá hasta la saciedad del tiempo de Stalin: el partido, fusión de la teoría marxista y del movimiento obrero real.

Pero esto no marcha aún. No marcha muy bien. Ya que en todo eso, se produjo *un solo término* de la nueva secuencia: el que «detenta» el balance de la precedente. Y, así aislado, es el absoluto hegeliano, ya no siendo el *horlieu* de un *esplace*, sino, sin lugar a dudas, el lugar de las plazas.

Pues la circularidad, es nada más que este hecho de anulación: el *horlieu* se emplaza [*trouve place*] en el lugar.

¿Cómo pensar la separación entre la periodización y el círculo sin producir un puro centro?

La Tercera Internacional entonó en el mundo, por todas partes, el peán de los partidos «justos y gloriosos», por el solo hecho de que ellos eran el partido. Desde el punto en que estamos –el de las Revoluciones Culturales–, se ve mejor que el nido de ratas puede ser, también, el Partido de la Tercera Internacional, hasta devenir ejemplarmente injusto y sin gloria, bajo las especies del partido de la nueva burguesía burocrática de Estado.

La filosofía sub-yacente a la aceptación de tales trayectos se reduce a afirmar el *esplace* como fundamento general de la dialéctica, cuyo *horlieu* no es sino ficticiamente motor. La plaza de la que el *horlieu* estaba excluido, el índice del que éste era puro, le vuelven al término del itinerario. Entonces se devela retrospectivamente el misterio de la falta[23]: había en el *esplace* el índice *supernumerario*, inafectado, del cual el *horlieu* se vale al final. Había la derecha del Padre, como lugar invisible de donde el *horlieu* tenía su apariencia de excluido, siendo en su esencia más bien fundador de toda inclusión.

Ahora bien, nada en lo real se corresponde con esta maquinaria. Nadie dio nunca con tales círculos, sin que su fallo [*raté*], su exageración [*enflure*], sean enseguida el estigma irónico de la poca-realidad [*peu-de-realité*].

Que esto sea para nosotros un envite, consumado este recorrido estructural, y saludado Hegel decentemente, a retomar las cosas de cero.

---

[23] Salvo expresa indicación en contrario, la palabra «falta» ha de remitir a *manque* en el original. (N. del T.)

Pues hay que pensar la periodización hasta lo último. Hay que mantenerse fuera de lugar [*hors lieu*].

Esto no marcha sin la duplicación del lugar mediante aquello que ya no es su orden, y ya no es espacialmente representable.

O sea, la fuerza después de la plaza.

4 de febrero de 1975

Lo real es el impase de la formalización; la formalización es el lugar de superación [*passe-en-force*] de lo real.

Uno, múltiple, dos. – ¿Qué es una contradicción? – Base y motor.

1

La dialéctica enuncia que hay Dos. Se propone inferir del mismo lo Uno en cuanto división moviente. La metafísica afirma lo Uno, y se enreda sin poder nunca extraer de ahí el Dos.

Hay otros, como Deleuze, que afirman lo Múltiple, lo que nunca es sino una apariencia [*semblant*], ya que la posición de lo múltiple viene a presuponer lo Uno como Sustancia, y a excluir el Dos. La ontología de lo múltiple es una metafísica velada. Su energía viene de Spinoza: en primer lugar la sustancia afirmativa, luego lo múltiple que se despliega en ella sin jamás igualarse a la misma, y del cual se puede fingir que puso su naturaleza unificante entre paréntesis. Sólo fingir. En Spinoza, que es grande, pasa el espectro del Dos: los atributos, el pensamiento y la extensión. Pero, por conveniencia al comienzo, hay que anular esta aparición: «Un ente absolutamente infinito debe ser necesariamente definido como un ente que está constituido por una infinitud de atributos» (*Ética*, I, escolio de la proposición 10). Que el hombre no acceda a lo verdadero sino según la conexión adecuada de la idea y de la cosa, finalmente del alma y del cuerpo, y no pudiera pensar la Sustancia sino en la doble infinitud atributiva de la extensión y del pensamiento, demuestra exclusivamente su límite: este Dos es una imperfección de lo Múltiple. Lo Uno presupuesto no tiene por efecto sino la multiplicidad infinita integral, el infinito de los infinitos. Es a

este precio que se puede desvanecer la problemática cartesiana del sujeto, aquello en lo cual un Althusser es tan deudor de Spinoza.

Para mí, este «proceso sin sujeto» de lo múltiple es el colmo de lo Uno.

El «hay dos», lo hemos extraído de Hegel, puesta aparte toda negación, según el término y su índice de emplazamiento, según el *horlieu* y el *esplace*. Y nos tropezamos con un círculo: si el dos no se debe sino a la división entre la cosa y la cosa emplazada, engendramos, ciertamente, el precioso proceso de la escisión, de la determinación y del límite, pero es para ocupar el impase del retorno sobre sí, para descubrir que, o bien nos detuvimos, o bien debemos asumir la presencia inaugural del resultado, la falta secreta hacia la que todo se mueve, la teodicea.

¿De dónde viene que lo real pase más allá [*passe outre*] [24]? ¿De dónde viene que periodice, más bien que circular? «Circular», se dice de los toneles, se decía de las maletas. El viaje de lo real es a veces sin equipaje, y el viejo tonel no excluye el vino nuevo que hay que verter en él, según San Lucas.

Si, como dice Lacan, lo real es el impase de la formalización, lo que vimos cuando nos tropezamos con el límite como Retorno, habrá que arriesgar, desde este punto, que la formalización es el im-pase [*im-passe*] de lo real.

El algoritmo escisión-determinación-límite, con sus desviaciones de derecha y de izquierda, es la verdad de la secuencia dialéctica estructural, pero hasta que este formalismo impecable se resume en la prohibición-de-pasar [*défense-de-passer*] que ordena un retorno.

Nos hace falta una teoría del pase [*passe*] de lo real, como brecha en la formalización. Aquí lo real no es únicamente lo que puede faltar en su plaza, sino lo que *supera* [***ce qui passe en force***].

Y no hay otro medio para aprehender este exceso que retornar al Dos.

2

¿Qué es una contradicción? Desmenuzaremos el concepto en tres partes, trabajo en el que Mao Tse-tung nos guía.

---

[24] La locución *passer outre* significa «no tener en cuenta», «pasar por alto», «saltearse», «transgredir». Optamos, dado su uso en la literatura psicoanalítica en castellano, por mantener la traducción literal de la misma: «pasar más allá». (N. del T.)

1.- Una contradicción tiene que ver, en primer lugar, con el Dos, o sea, una *diferencia* [*différence*]. Fuerte o débil, la diferencia, según que los términos de la misma sean violentamente heterogéneos, o solamente distintos.

La diferencia más débil es precisamente la de las plazas. La que P distribuye entre A_{p1} y A_{p2}. O mejor aún, en la separación de escritura, entre A y A, lo mismo nombrado dos veces, luego, otro de sí.

La diferencia más fuerte no existe. Es un caso, bien conocido de Leibniz, donde existe un mínimo, pero no un máximo. Relativizada al campo conflictual, la diferencia mayor es aquella en que uno de los términos no se afirma sino destruyendo al otro, no sólo en su manifestación (así como un discurso verdadero destruye un discurso falso), sino en su soporte (así como el proletariado destruye la burguesía, destruyéndose a sí mismo, por cierto, punto notable que tendrá su lugar).

Es lo que Mao llama contradicción antagónica.

2.- Una contradicción no tiene que ver con el Dos numeral, indiferente, sino del Dos conectado en división. Del Dos unido [*lié*] en proceso. La diferencia se implica como *correlación*: es el principio de la unidad de los opuestos, que no registra ninguna fusión de los Dos en un tercero, sino que afirma lo Uno del movimiento de los Dos, lo Uno de su separación efectiva.

La correlación mínima es la constatación de la escisión, la posición pura y simple del Dos como unidad de proceso. Es decir: esto es *una* contradicción, una unidad de los opuestos, este dos es la división en acto de lo Uno. Mucho más fuerte es la correlación contenida en el tema de la *lucha* de los opuestos, que designa un proceso de destrucción, comprometiendo la identidad de cada término en la dislocación de aquel del cual está escindido. La lucha, es la correlación como ruina de lo Uno.

La simple contradicción de clases es un hecho de estructura permanente, económicamente localizable (correlación débil), la lucha de clases es un proceso de condiciones particulares, de esencia completamente política, y que no se deduce de la simple correlación débil. Confundir contradicción de clases y lucha de clases, practicar la indistinción correlativa de la contradicción, tal es la vertiente filosófica del economicismo, del obrerismo, del marxismo del adormecimiento y del anfiteatro.

3.- Una contradicción no es un equilibrio del Dos, sino, por el contrario, la ley de su desigualdad. El principio de disimetría es esencial, concentrado por Mao en la doctrina del aspecto principal de la contradicción.

La disimetría puede no ser más que una invariante de *posición*: tal término es dominante, tal otro sometido [*asservi*]. Tal fija el juego de las plazas, tal otro debe someterse al mismo [*s'y assujettir*].

La versión desplegada de la teoría del aspecto principal es, sin embargo, la que observa las transformaciones. La esencia en devenir de la disimetría es la inversión de posición, no la invariancia. Es el advenimiento, centrado sobre el *horlieu*, de un *esplace* revuelto. Es la lógica de la inversión, no la de la inclusión.

Así, en sus tres componentes: diferencia, correlación, posición, el concepto de contradicción se hace divisible. Es legítimo inscribir una bipolaridad dialéctica, según que la contradicción sea «débil» (estructural) o «fuerte» (histórica). Lo que el cuadro siguiente recapitula:

COMPONENTES DEL CONCEPTO	DIVISIÓN DEL CONCEPTO	
	contradicción estructural	*contradicción histórica*
diferencia	débil (diferencia de plaza)	fuerte (heterogeneidad cualitativa)
correlación	débil (escisión)	fuerte (lucha)
posición	disimetría invariante	disimetría reversible

Todo proceso dialéctico real intrinca una contradicción estructural y una contradicción histórica, *afectando los mismos términos*. La segunda se basa sobre la primera. Esta base (pura metáfora, en el punto en el que estamos) es el nudo de la cuestión del Sujeto.

3

O sea, el sujeto político. Recién en muchos meses lo veremos con claridad. Hagamos un pórtico, al estilo del siglo XIX.

¿Qué es lo que caracteriza una sociedad capitalista como tal? Ustedes pueden ordenar la cuestión a partir de dos contradicciones universales –sin que universal quiera designar otra cosa que el curso, aún hoy prehistórico, de la historia, de los hombres– bajo las cuales subsumir tal cuerpo social ordinario:

- la contradicción, llamada fundamental, entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción;
- la contradicción, llamada principal, entre las clases sociales antagónicas.

La especificación de la contradicción *fundamental* nos da una definición así construida: es capitalista toda formación social donde la apropiación privada de los medios de producción frena tendencialmente la socialización necesaria y creciente de las fuerzas productivas. Bajo el capitalismo, la dispersión competitiva de la propiedad (la multiplicidad de sujetos-beneficios) entra en colisión restrictiva con el proceso de concentración orgánico de los medios de producir. He aquí, dicen a una los clásicos, lo que constituye la *base* de la historia social de los hombres. Todo lo demás es superestructura.

La especificación de la contradicción *principal* nos deja una definición bien diferente. Es capitalista toda sociedad donde el conflicto de clase central, organizador de la vía política, opone la burguesía al proletariado. Tal es, dicen los clásicos unánimes, el *motor* de la historia social de los hombres. Lo demás es ideología.

Base y motor. Dos contradicciones, dos definiciones, un solo objeto –el capitalismo–, una sola doctrina, el marxismo.

Aporía, *aunque la clase obrera anuda*. La clase es parte excluyente de la primera definición, en cuanto es la principal fuerza productiva, y de la segunda, bajo las especies de su unidad política; y bajo el nombre así conquistado de proletariado, enfrenta a la burguesía.

Así, *la definición del capitalismo resulta de la definición dividida de la clase obrera*. Es, pues, sin duda, de su sujeto real, que *la anuda*, que depende la unidad escindida mediante la que definir una sociedad cualquiera.

Que la clase obrera sea señalada como plaza en las relaciones de producción, o como concentrado de todo el antagonismo a los burgueses, no es sino en apariencia la figura de una elección. Aislada, la primera designación conduce directamente a que, no existiendo sino en la fábrica, la clase limita [*borne*] su subjetivación a las morosidades protestatarias del sindicalismo, o de sus variantes. En cuanto a la segunda –el antagonismo–, despegada de todo arraigamiento productivo, hace creer que reventar la barriga de un burgués empírico con un golpe de la pica terrorista hace vacilar la dictadura del Capital.

En verdad, terrorismo y sindicalismo son la cara y la cruz de la dialéctica abolida por cualquier tirada de dados. Separan de manera idéntica.

La clase, aprehendida según la división dialéctica de su dialecticidad, es la acción política partidaria basada sobre la historicidad productiva de masa.

Repito: conviene pensar la clase como partido antagónico y como masa productiva rebelde.

Lo esencial es saber cómo marcha eso junto, ya que es este marchar-junto [*ce marche-ensemble*][25] lo que la clase *es*. Es nada menos que hacer despuntar en el movimiento real de la historia la singularidad rectificable de la política.

Plaza productiva y política antagónica; obrero y proletario; historia y política: reconoceremos en los mismos lo estructural y lo histórico de nuestro cuadro, en su intimidad subjetiva.

Y si volvemos a las dos contradicciones inaugurales, está claro.

La contradicción fundamental, relaciones de producción/fuerzas productivas, no nos deja sino disposiciones de plazas, de cantidades y de invariancias (en sí, esta contradicción, tendencial, no invierte nada). Es la vertiente estructural de las cosas.

La principal –burguesía/proletariado–, en cambio, tiene todos los atributos de lo histórico:
- diferencia fuerte (el proyecto subjetivo del proletariado, o sea, el comunismo, es irrepresentable por la burguesía);
- lucha de clases, y no simple distribución binaria de lo social;
- disimetría reversible, en la problemática de la revolución.

El pensamiento desplegado de la sociedad capitalista organiza en el acto del proletariado la unidad subjetiva de lo estructural y de lo histórico, anudando, de la fuerza productiva al partido de clase, la contradicción de contradicciones en que se realiza la dialéctica.

Cualquier sujeto, y en primer lugar nosotros mismos –cuando nos toca advenir como sujetos, lo que, felizmente, es muy raro–, exige la intimidad a tope de la base y del motor.

En cuanto a lo principal, de lo principal o de lo fundamental, del motor o de la base, meditaremos, para orientarnos en el pensamiento, la sentencia de Lenin: «La política es el concentrado de la economía.»

Incluso, diría yo, cuando se trata de la economía libidinal, de la economía de las pulsiones.

Todo sujeto es político. Es por eso que hay pocos sujetos, y poca política.

---

[25] El verbo *marcher* significa tanto «marchar» como «funcionar». *Marche-ensemble*, por su parte, significa «manifestación» o, mucho mejor aún, «marcha». Ambos sentidos, el de «marchar» y el de «funcionar», se hallan intrínsecamente vinculados en el uso que hace aquí Badiou de *marcher*, y que «marchar», en castellano, reproduce sin la menor dificultad. (N. del T.)

4 de marzo de 1975

Hegel: «La actividad de la fuerza es esencialmente actividad que reacciona contra sí»

El enigma de la correlación. – La fuerza: de lo activo/reactivo a la expansión cualitativa. – El Todo, la fuerza y la intrincación exterior-interior.

1

Centramos nuestros esfuerzos en la correlación, que es el enigma de la contradicción. Siendo la correlación, ustedes lo experimentan, aquello que une los contrarios, contradice interiormente la contradicción.

Lenin dice que el todo de la dialéctica reside en el principio de la unidad de los contrarios. Esto es cierto, sin duda. Pero, de atenernos a esta fórmula, emplazamos el todo de la dialéctica en aquello que la niega expresamente. Tomados más sólidamente en su unidad, los contrarios [*contraires*], después de todo, no tienen entre ellos sino una contrariedad secundaria, una contrariedad contrariada [*une contrariété secondaire, une contrariété contrariée*].

Observen que si permanecemos en la vertiente estructural de este enigma, el mismo se disuelve, lo que es muy agradable. La correlación, entonces, designa nada más que el Dos como tal. Ustedes tienen lo Uno, teniendo solamente *este* Dos.

Es decir que a la simple inspección del *esplace*, y de lo que éste mantiene fuera de sí mismo (fuera de lugar) [(*hors lieu*)], ustedes afirman la unidad de exclusión del proceso. Hay esto, de lo que eso no es.

La objeción evidente es que, en este caso, lo Uno de la contradicción se reabsorbe simplemente en lo Uno del *esplace*. Es exactamente como decir que la unidad de la contradicción burguesía/proletariado no plantea ningún problema, siendo el ser histórico de la sociedad... burguesa, el que está, en efecto, regido por esta contradicción. *Horlieu*, el proletariado

se torna pieza [*pièce*] del lugar. Lo uno de su unidad con lo otro es lo otro como Todo.

O bien: la unidad de la cadena significante en que se revela el sujeto lacaniano, puesto que efectúa la unidad de la repetición y de la pulsión, debe leerse como automatismo de… repetición.

Lo estructural es débil ante lo uno del *esplace* («hay lo uno» [«*Y-a-d'l'un*»], dice Lacan). Es la materialidad dialéctica sin resorte.

En política «marxista», especialmente entre nosotros, hay quienes se mantienen firmes en esta debilidad. Adoran estudiar las «leyes» de la sociedad burguesa, e inferir de ellas lo que es, y lo que debe «hacer», el proletariado. Lo que eluden, es que la «sociedad proletaria», si se puede arriesgar esta expresión inimaginable, o el socialismo, por el que declaran hacer votos, está tan reglado por la contradicción burguesía / proletariado como la sociedad burguesa, como lo prueban tumultuosamente las revoluciones culturales.

Prueba de que la unidad de los contrarios no es lo que se creía.

Observen también a esos psicoanalistas yanquis de la *belle époque* que, de espíritu muy militar, encontrando el Yo [*Moi*] de sus pacientes demasiado débil, se proponían «reforzar las defensas» del mismo. ¿Dónde diablos alojaban ellos la unidad del atacante –ese «Ello» [*Ça*] deplorablemente asocial– y del defensor –el Yo [*Moi*] de las normalidades afables–, sino en el camino normativo de esta normalidad, el *way of life* del cual no es por nada que fuera tan *american*[26]?

En cuanto a los rusos, hallaron esta vuelta de lo Uno sorprendente: al ser el Estado del pueblo en su totalidad, su maquinaria de ancianos no conoce ninguna otra disidencia que la de los locos. De ahí el hospital como único lugar del *horlieu*.

Pero basta de estos horrores.

Para ir hasta el extremo de la correlación, hay que montar el enigma integral de la unidad de los contrarios. Es en la medida en que los contrarios son heterogéneos, inhomologables; es en la exacta medida en que ninguna plaza convivial del *esplace* solicita el *horlieu*, que hay unidad dialéctica, que no forma ningún Todo de lo que ella une.

Distinguir lo Uno del Todo: propósito simple y supremo. Tengan presente que en esta separación reside toda la cuestión del Sujeto.

[26] Badiou ironiza aquí sobre el *American way of life*, esto es, el «modo de vida estadounidense». (N. del T.)

Es por eso que tenemos aquí un severo problema de exposición: la correlación de lo heterogéneo no puede esquematizarse. Apenas puede decirse. Todo esquema distribuye plazas y nos reconduce a las estructuras. Y todo discurso fija el *esplace* de eso mismo que él oculta.

La representación está minada por efectos de todo y de plazas, donde lo Uno de la contradicción se altera, puesto de un solo lado de sí.

Ninguna inyección de colores puede hacer del esquema de la secuencia dialéctica una presentación completa de la correlación, del A_p, por el cual el término (el *horlieu*) se afecte, o se infecte, de su opuesto específico (el *esplace*). La correlación fuerte, que la palabra «lucha» remite a su practicidad, atañe a una investigación indirecta y a un concepto sin asignación representable.

Es con el nombre de «fuerza» que cubrimos lo que sobredetermina la exclusión de toda plaza donde el *horlieu* se revela.

2

¿Qué es lo que puede correlacionar dos cualidades heterogéneas? Únicamente su aplicación recíproca como fuerzas indiferentes a toda otra cosa que no sea su propia expansión.

La correlación, es fuerza contra fuerza. Es *relación de fuerzas* [***rapport de forces***].

Descartemos de inmediato la recaída, la desviación, de esta idea aún oscura. Si nos embarcamos en el tema de que una fuerza «activa» comprime y obstruye una fuerza «pasiva» (luego, re-activa), volvemos a caer en el estatismo de la disimetría. La abstracción de la pareja activo/pasivo disuelve de nuevo la heterogeneidad cualitativa. La segunda fuerza (reactiva) no está determinada, negativamente, sino por la primera: el *esplace* fija siempre la plaza del *horlieu*.

Un ejemplo sorprendente de esta recaída es la concepción puramente antirrepresiva de la política del pueblo. Uno se «moviliza» porque es exageradamente maltratado. Maltratado por lo que se revela, en el fondo, como la única fuerza activa del campo político: el Estado, el patrón, el policía. En sus negros propósitos, estos entes dañinos, de repente, exageran. El gran grito: «¡Abajo la represión!» se eleva. El pequeño-burgués hierve de indignación.

Subrayen: tiene razón, y es una gran ocasión de que, en efecto, estas «exageraciones» –en general sufridas permanentemente por el grueso de los pueblos– lo saquen de su abatimiento crónico, o de su complacencia.

Pero la filosofía de la cosa es corta, pues niega en el fondo toda autonomía activa, toda independencia real, toda virtualidad política afirmativa, a lo que se alza bajo las especies coloridas de la rebelión de buena fe. «Abajo la represión» no conduce más allá del reactivo *emplazado*. La fuerza del pueblo es en él la sombra proyectada de los horrores del Estado, y la correlación conflictiva permanece en la debilidad unificante de lo estructural.

¿Cómo, en el eco de la gran vituperación antirrepresiva, voy a establecer mi capacidad de *reprimir la represión*? Ahí está la clave de todo lo que se "transforma en desencanto"

Hay que llegar a esto, que lo que me alza reactivamente contra lo activo del Otro debe ser, por lo demás, lo activo de una fuerza en que el Otro ya no está representado. Si incluso ésta es requerida por la potencia adversa en su exceso represivo, la fuerza que se levanta contra esta represión está, ella misma, en exceso interior acerca de este requerimiento.

Es lo que Hegel aprehende con una agudeza definitiva.

3

Será conveniente aquí leer entero uno de los pasajes más importantes de la Gran Lógica: el capítulo intitulado «La relación esencial», el cual es bastante decir que está ligado al enigma de la correlación.

Para dar el tiro inicial, un pasaje de Hegel desarrolla expresamente la idea de que la esencia de lo reactivo debe ser la interioridad activa, sin perjuicio de recaer más acá de la «relación esencial», es decir, de la correlación fuerte.

> (...) el hecho de que a la fuerza un impulso sobrevenga por otra fuerza, que en esta medida ella se comporte ***pasivamente***, pero que pase nuevamente de esta pasividad a la actividad, (este hecho es) el retorno de la fuerza en sí misma. Ella se exterioriza. La exteriorización es reacción en el sentido de que afirma la exterioridad como su momento propio y aplaza así el hecho de que se encontró solicitada por otra fuerza (*L* II, 216)

Todo está ahí: es cuando la fuerza afirma «la exterioridad como su momento propio», que accede a una correlación cualitativa centrada sobre sí, donde el cara a cara de las fuerzas no puede reducir su heterogeneidad. Es cuando el pueblo erige su propia visión del adversario, como figura interna de su propia política, que «aplaza» la dependencia antirrepresiva, se excluye de toda inclusión, y procede a una escisión afirmativa.

Pensar la correlación, es pensar la fuerza en cuanto efectiva –luego, empalmada sobre la otra fuerza, pero según su irreductible cualidad, cuyo *esplace* ya no es más que la mediación *a destruir*.

Todo el capítulo hegeliano equivale a una recapitulación, sólo que a veces idealistamente hesitante, de nuestra empresa.

Veamos su construcción.

Las tres partes son sucesivamente:

1.- La problemática del todo y de las partes.

2.- La fuerza.

3.- El exterior y el interior.

Es nuestro plan. Pues la relación todo-partes es nada más que una teoría del *esplace*, donde se revela que, en términos estructurales, toda correlación contradictoria no es sino una exclusión, un fuera-de-plaza [*hors-place*], cuyo principio de unidad es la inclusión (la parte como lo que es del todo).

La fuerza se reduce, como vimos, a sobredeterminar el impase unificante donde reconduce la estructura de la inclusión en el todo, mediante la posición irreductible de la interioridad cualitativa en el enfrentamiento de las fuerzas.

Este impase, mediante una fulgurante anticipación lacaniana, Hegel lo aprehende en la forma del batimiento, de la vacilación, del eclipse alternante:

> En la medida ahora en que lo existente es parte, no es un todo, ni (es algo) compuesto, (es) luego (algo) *simple*. Pero en tanto que la relación con un todo le es exterior, esta relación no le concierne en nada; lo autónomo no es luego en sí parte; pues parte, lo es solamente por esta relación. Pero en tanto ahora que no es parte, es todo, pues no está presente sino esta relación de todo y de partes, y lo autónomo es uno de los dos. Pero en tanto que él es todo, es nuevamente compuesto; está nuevamente compuesto de partes, y *así sucesivamente al infinito*.- Esta infinitud no consiste en nada más que en la alternancia perenne de las dos determinaciones de la relación, en cada una de las cuales la otra surge de manera inmediata, de suerte que el ser-puesto de cada una es el desaparecer de ella misma (*L*, II, 208).

Este ser-puesto cuya esencia es desaparecer en una alternancia perenne; este término evanescente en que se sutura la dialéctica del todo, es, si se exceptúa la fuerza, el destino del *horlieu* (puesto aquí desde un principio como parte), que no tiene plaza sino al excluirse de la misma como autónomo, y es igualmente el destino del *esplace* (aquí, el todo), que no acepta el *horlieu* sino anulándose por completo, puesto que rige los lugares.

Está sellado, así, que la única forma de proceso tolerable por ladialéctica estructural es el infinito batimiento de lo que no es sino para no-ser, y de lo que no es para ser. Tal es la correlación pensada como escisión pura, puesto que al decir que los dos son uno, ya no son más dos y que si ellos son dos, es como dos veces uno, y que entonces lo Unoes Dos, y así sucesivamente.

Proceso sumamente importante, dicho sea entre paréntesis Un pensamiento consecuente del término evanescente es el apogeo realista de la dialéctica estructural.

Sin embargo, Hegel no podría detenerse allí, tanto más –es el error de su verdad– cuanto que él quiere la consumación [*achèvement* circular. También, sobreañadiendo muy repentinamente la fuerza, finge engendrarla por el batimiento, aunque no es sino la sobredeterminaciónesencial, originaria, no deducible.

La fuerza, esto es lo que sostiene las partes en el movimientodel todo. Es la cualidad no numeral del todo, su consistencia no disipable en la variedad de las partes. Ella engendra del todo, no sólo su funcionamiento en el régimen del *esplace* –distribución del lugar de las partes–, sino además la consistencia móvil, la unificación en acto.

La teoría de la fuerza equivale a teoría de la vertiente histórica, de la vertiente de la actividad-una, de la correlación dialéctica, basada sobre (y no, como finge creerlo Hegel, deducida de) la correlación en elipse del sistema de las plazas.

4

Esta historicidad de la correlación se profundiza en la investigación trinitaria hegeliana, que afirma *primeramente* «el ser-condicionado de la fuerza», es decir, su pura esencia de correlación. La fuerza no espensable sino como actividad relativa a otra fuerza, y esto en su ser mismo: «el ser-condicionado por otra fuerza es en sí el hacer de la fuerza misma» (L II, 213). Que la correlación sea un «hacer», he aquí el nudo de lo irepresentable. La escisión como lugar de las fuerzas afirma la anterioridad radical de la existencia práctica respecto de la inteligibilidad de la correlación.

En segundo lugar, Hegel aclara, como vimos, bajo el nombrede «solicitación de la fuerza», la interpretación de la correlación en términos de actividad / pasividad. Muestra el cimiento activo interior de la misma, no siendo la pasividad sino una apariencia [*apparence*], una correlación empírica derivada.

En lo más fino de este análisis, Hegel afirma que si, en su correlación con la otra, la fuerza es esencialmente activa, resulta de ello que su condicionamiento, que en un primer momento aparece como la otra fuerza, el exterior, le es en realidad interior. El movimiento por el cual la fuerza se despliega hacia el exterior, contra la otra fuerza, está más bien regido por *el desgarramiento expansivo en sí misma*.

Es al realizar su unidad interior, al depurarse de su determinación (de su división) por la burguesía, que la clase obrera se proyecta expansivamente en la lucha destructora contra el *esplace* imperialista: «Solicitada» por la opresión burguesa, no actúa como fuerza, y no entra en la correlación combatiente con el adversario, sino determinándose *contra ella misma*, contra su forma interior de impotencia antigua.

Y, de la misma manera, un individuo no adviene a su fuerza singular en el elemento de las circunstancias sino al entrar en conflicto con la red de hábitos inertes en que estas circunstancias lo asignaron anteriormente.

La correlación tiene por resorte [*ressort*] interno irrepresentable la pura capacidad de unidad expansiva de una cualidad heterogénea.

O, como dice Hegel, «la actividad es esencialmente actividad reactiva *contra sí*» (*L* II, 216).

Esta dimensión de desgarramiento en sí, como exteriorización interior, si se puede decir así, Hegel la nombra –es su *en tercer lugar*– «la infinitud de la fuerza». Decir la fuerza en su infinito, es decir, la acción como correlación, es nombrar el primado de la práctica: «La infinitud de la fuerza» no es más que el axioma del Fausto de Goethe: En el comienzo es la acción.

Este infinito de la exteriorización conduce a la dialéctica final del capítulo, aquella en que el interior y el exterior vienen a intrincarse:

> Lo exterior y (lo) interior son la determinación afirmada de tal suerte que cada una de estas determinaciones, no sólo presupone la otra y pasa a ella como a su verdad, sino que en la medida en que ella es esta verdad de la otra, *queda afirmada como determinación*, y remite a la totalidad de las dos (*L* II, 220).

Un ojo lacaniano discernirá la llegada crucial, en este punto, de la topología del Sujeto, que es representada por las superficies no orientables, como la cinta de Moebius. Para nosotros, es reconocer que en la lógica de las fuerzas, el *esplace* y el *horlieu* están correlacionados de manera tal que ya no es posible afirmar el segundo como simple exterior-excluido del primero.

En la lógica de las fuerzas, la unidad de los opuestos no es sino una correlación orientable, y ahí está su esencia histórica, aunque una orientación sub-yacente (estructural) sea precisamente aquello respecto de lo cual lo inorientable puede ser delimitado.

Exactamente como el proletariado en cuanto clase política –en cuanto fuerza– se une a la burguesía en una unidad-de-lucha íntegramente histórica, no distribuible en regiones del todo social, y estructurando el ser mismo –el pueblo–, lo que no impide, sino exige, que se oriente la posición de clase en su arraigamiento *emplazado*: en las relaciones sociales de producción.

De que esta unidad topológica de los opuestos, que bajo el régimen de la fuerza opera la correlación del interior y del exterior, sea para Hegel nada menos que «la unidad de la esencia y de la existencia» (*L* II, 227), o sea, lo que él llama la efectividad; de que constituya la transición central de toda la Gran Lógica, nosotros advertimos el alcance.

Para la dialéctica materialista, cuando uno se extravía en el laberinto de la fuerza, adentro-afuera, noche y niebla, ahí donde el espacio ni emplaza ni implaza [*ni ne place ni n'implace*], es con el Sujeto, este minotauro de algún Teseo, que uno se encuentra.

Es entonces que todo sujeto *supera* [***passe en force***] su plaza, en la medida en que es su virtud esencial el estar desorientado.

15 de abril de 1975

Subjetivo y objetivo

División de la fuerza. – Spinoza y Malebranche. – Stalin. – La transmisión de lo nuevo en las ciencias y en las no-ciencias. – El no-amor en los políticos y en los analistas. – Mayo de 1968. – La burguesía hace política. – La periodización. – La ópera hegeliana.

1

La fuerza es su expansión afirmativa, no obstante emplazada en el arbotante estructural de la otra fuerza: ya sea que rija la unidad del *esplace* (fuerza en posición de Estado –o de simbólico–), ya sea que revele el *horlieu* (fuerza en posición de revolución –o de real–).

Éste es nuestro método de vaivén. Apenas se rodeó lo histórico de la contradicción, la cualidad inhomologable de sus términos, su extrañeza mutua, que hay que fijar deprisa todo aquello en el suelo ordenado de las estructuras, sin perjuicio de evaporarnos en la metafísica del deseo, asunción sustancial y nómada del *horlieu* cuyo lugar mismo llega a inferirse. Esta asunción constituye el deslinde «a la izquierda» (desviación zurda, más bien que izquierdista) de la dialecticidad de la dialéctica. Nada nuevo por este lado desde Spinoza.

Los derechistas no se fueron jamás del *esplace*, cuya descripción los colma. El relojero más generoso de la familia es, sin duda, Malebranche. Spinoza y Malebranche, en el fondo, son los grandes purificadores de la fuerza. El judío afirma la unidad de la misma, que no es el todo, y que se desenvuelve. El católico expresa su mecánica exhaustiva, pie y contrapié, para que Dios escuche subir de su Creación, este *horlieu* que hizo lugar [*qu'il fit lieu*], el tañido matinal de su gloria.

La austeridad significativa de lo Uno contra las delicias en espejo del Todo.

La fuerza es impura, católica *y* judía. Es lo que puso fin a la metafísica, habiendo contribuido no poco a ello el cortejo de algunas guillotinas

y muchos comités populares que acompañaba a la Razón pura, en el alba de la segunda modernidad conceptual (la primera se consolidaba a través de carabelas, de griego en el texto, de telescopios y de cálculo infinitesimal).

La fuerza es impura, porque siempre está emplazada. El nuevo historial se infecta de la continuidad de las estructuras. Algo de la cualidad de la fuerza se homogeneiza al *esplace*, para al menos representar en el mismo su propia abstracción, y soportar la ley.

Hay lo infinito de la fuerza, hay su finitud. Y ni siquiera, como en Hegel, la inferencia experimental y circular de uno a otra.

Nuestro sesgo será éste: en toda contradicción, la fuerza manifiesta su impureza mediante el proceso aleatorio de su purificación. El modo en el cual se despliega el carácter sometido [*asservi*] de la fuerza, en su escisión de su infinitud afirmativa, es él mismo un movimiento, en que la fuerza concentra (o no) su identidad cualitativa, desgarrándose así expansivamente de lo que persiste, a pesar de ello, en fijar su sitio [*site*].

Ninguna otra definición del partido político de clase que el tener que concentrar, en una situación que puede ser de debilidad y de dilución extremas, el proyecto histórico que es la fuerza-de-clase [*force-de-classe*] en persona, o sea, el de emerger fuera de lugar [*hors lieu*] y destrozar el *esplace* imperialista.

Se encontrará aquí cierto segundo plano filosófico ajustado a la sentencia de Stalin –de la que se sabe, por otro lado, el uso–, que declara que «el partido se refuerza al depurarse de sus elementos oportunistas» (*Principios del leninismo*). «Se refuerza» es poco decir. Investido de ninguna otra operación que escindir de su figura sometida [*asservie*] la fuerza política de la clase obrera, «concentrar las ideas justas» (Mao), mantenerse al máximo fuera de lugar [*hors lieu*], destruir en sí mismo todo lo que no es la destrucción del *esplace*; el partido es purificación.

Lo que no quiere decir que sea puro, ni que tienda a la pureza. Todavía menos que cortar cabezas sea la esencia de su acción. Por esta vía sangrienta, Stalin no arribó más que al desastre. Pero el partido actúa en función de la articulación de sí mismo y de su disipación impurificante, siendo dirección, en el seno de la clase, de la imparable lucha entre las dos vías, sin otra razón de existir que la prueba manifiesta de una cualidad más densa, de una heterogeneidad más compacta, de una potencia destructora y recomponedora más nueva.

A esta juntura, donde la expansión interna de la fuerza diseña la historia de una contradicción, pero donde la impureza homologante prescribe el

horlieu de la misma, donde una dice el «*hor-*» del *horlieu* y el «*es-*» del *esplace*, la otra el «*-lieu*» y la «*-place*», Mao le dio un nombre cuya simplicidad extravía: lucha de lo viejo y de lo nuevo, lucha de la que él asegura, muy especialmente cuando se prepara para dar aval a la segunda revolución china (llamada «cultural»), que proseguirá, incluso en la violencia, hasta los tiempos, inclusive, de la falaz pacificación comunista, más allá de las clases y del Estado.

2

Lucha de lo viejo y de lo nuevo. La purificación de la fuerza es la concentración de su novedad. Estas «ideas justas» de las masas, que el partido marxista debe «concentrar», son obligatoriamente ideas nuevas.

Es ir bastante lejos en la dialéctica, comprender, en un sentido no trivial, que toda justeza [*justesse*] y toda justicia [*justice*] son, por principio, novedades, que todo lo que se repite es invariablemente injusto e inexacto.

Inútil, sin embargo, tratar de vivir sin la repetición.

Si se compara la matemática enseñada y la matemática inventada, se tiene la mejor imagen de este torniquete. Aunque la primera no sea en apariencia sino la exposición ordenada de la segunda, desde el punto de vista de la dialéctica hay que decir que es inexacta y que no da ninguna idea de lo que son, en tanto que proceso subjetivo e histórico, las matemáticas.

Lo que se enseña, no es la matemática, sino exclusivamente su lugar. La pedagogía delimita un *esplace*, quedando en ustedes estar allí fuera de lugar [*hors lieu*], es decir, producir aunque más no fuese un teorema decisivo, que haga refundición, único título del que pueda prevalerse el matemático, que no hay que confundir, diría Lacan, con el universitario de la matemática.

En resumen, lo que no se transmite, es más exactamente el proceso de concentración cualitativa de esta fuerza extraña con la que se agujerea la matemática esplazada [*esplacée*].

Por otro lado, es perfectamente visible que todo gran descubrimiento científico es una depuración. Reinaban lo impuro, el caos, el artificio; adviene un orden inhomologable con las viejas costumbres.

Toda ciencia forma partido: miren sus congresos.

¿Dirán ustedes que *nada* se transmite de esta vertiente de las cosas? No, no hay más que leer estas grandes correspondencias del siglo XVII entre Descartes, Fermat, Pascal, y otros –de las que el valiente padre Marsenne

posee, sólo él, la administración postal–, para ver que se transmite allí lo nuevo en acto. Sin embargo, muy a menudo, mediante el sesgo desafiante de lo que es silenciado, por el margen del texto, por la apariencia puramente particular de un principio general disimulado. Dios sabe que estos señores del pensamiento llevan lo más lejos posible el recelo y el silencio. El rayo de la comunicación conmovedora alumbra aquí el sarmiento seco de lo esquivo.

Por sí solas, estas cartas demuestran que si el *esplace* se propaga por el cuidado, la confianza y el amor (como dicen los pedagogos «modernos»), o tan bien como por la coerción, el desprecio y la frialdad (como hacen los pedagogos padres azotadores de la vieja Inglaterra), la concentración de la fuerza requiere más bien, para su transmisión singular, la alusión, la tensión, una forma oblicua de desconfianza cortés cuyo arte está en su colmo entre los clásicos. Pues es poco decir que Descartes y Fermat, Pascal y la sombra de Descartes no se amaban. Por su no-amor esencial circulaba la esencia de lo verdadero.

No se ama mucho, tampoco, en los grandes partidos políticos, lo que es tomado por algunos ingenuos como el efecto detestable de las «luchas por el poder», cuando es el axioma ontológico de la unidad purificante el que ahí se abre camino.

No se ama del todo en las sociedades de psicoanálisis, y especialmente cuando se plantea en ellas la funesta pregunta: ¿cómo se transmite el psicoanálisis? Este no-amor es de una profunda lógica. Vehicula el proceso de la fuerza, y se escande, como es debido, por exclusiones, escisiones y excomuniones. Entre los psicoanalistas, a cada instante uno se fortalece, o se debilita, al depurarse de sus elementos oportunistas o revolucionarios.

En la escuela freudiana, en torno de este punto nodal: «¿cómo se recibe de la Escuela una habilitación de psicoanalista?» –o sea, lo que esta Escuela llama, con un nombre perfecto, el pase–, se llevan a cabo feroces combates, de los cuales, más allá de la muerte, desgraciadamente inevitable, de su gigantesco dominador [*dominateur*] Lacan, se debe esperar el hundimiento de esta Escuela en la anarquía mediocre de su im-pase [*im-passe*].

El individuo no escapa a ello. Si quieren advenir como sujeto, deberán, lo saben bien, fundar de manera completamente expresa, contra las costumbres, el partido de ustedes mismos, áspero, concentrando en un objetivo la fuerza y el poder [*puissance*] de abnegación, y cuya condición de existencia es no amarse demasiado. Cosa que los moralistas clásicos dijeron de una vez por todas, y en primer lugar Pascal, uno de nuestros cuatro más grandes dialécticos nacionales –los otros son Rousseau, Ma-

llarmé y Lacan–: «El Yo [*Moi*] es odioso». No es necesario volver sobre este punto.

Si al menos uno quiere ordenar en sí mismo la dimensión de masa (cólera, indignación, frenesí, sorpresa, encuentro, rebelión, alegría...), la dimensión del Estado (usos y costumbres, repeticiones, inserción social, familiaridades, casa y comida, perros y gatos...) y la dimensión del partido (concentración de la fuerza, heroísmo, continuidad innovadora, trabajo por objetivos, escisión de sí mismo, unidad de nuevo tipo, coraje).

Lo que no se le pide a nadie, y que es, por lo demás, imposible de decidir. Sucede, digamos, que «*eso* haga *yo*» [*que «ça fasse je»*].

3

Una definición: llamaremos *subjetivos* los procesos relativos a la concentración cualitativa de la fuerza.

Son, lo subrayo, prácticas, fenómenos reales. El partido, es del orden de lo subjetivo, tomado en su emergencia histórica, la red de sus acciones, la novedad que él concentra. La institución no es sino un caparazón.

Se llamará, correlativamente, «objetivo», el proceso por el cual la fuerza es emplazada [*placée*], por ende, impura.

Toda fuerza es, en la medida en que se concentra y se depura como escisión afirmativa, una fuerza subjetiva, y en la medida en que es asignada a su lugar, estructurada, «esplazada», una fuerza objetiva.

Diremos más exactamente: la fuerza tiene por ser, dividirse según lo objetivo y lo subjetivo.

Si observan Mayo del 68 a vuelo de pájaro, pueden ver en él un soplo, una aspiración cualitativa irreductible y nueva, ven en el mismo ese punto de concentración excepcional, radicalmente nuevo, que es el establecimiento de miles de jóvenes intelectuales en las fábricas, y el aparato mínimo de esa concentración (las organizaciones maoístas). Ven en él, también, la debilidad insigne de esa concentración y de ese aparato, la dilución insalvable de la rebelión en figuras pacíficas, reivindicativas, infrapolíticas. Ven en él la maniobra defensiva combinada sin dificultad, por la fijeza del *esplace*, entre gente del gobierno y gente de los sindicatos, entre Pompidou y Séguy. No es, en verdad, sino un comienzo; y continuar el combate, una directiva a largo plazo.

Se ve, pues, simultáneamente la fuerza objetiva de la fuerza, y su debilidad objetiva. Todo el mundo en la huelga y en la calle, para un comienzo

precioso y, a su manera, inmortal, pero del cual, siete años después, conservamos en muy escasa medida, en el ambiente sepulcral del programa común y los padrenuestros del enterrador Mitterand, el porvenir subjetivo y la acción restringida concentrada.

Digamos que lo subjetivo de la fuerza del adversario está todavía en bastante buen estado. Eso, los revolucionarios nunca lo terminaron de entender. La mayoría piensa que son el único sujeto, y se representan la clase antagónica como un mecanismo objetivo de opresión dirigido por un puñado de aprovechadores.

La burguesía no es en absoluto reducible al control del Estado o al beneficio económico. Sobre este punto, también, la Revolución Cultural nos ilustra, al designar la burguesía dentro de las condiciones en que la industria es íntegramente nacionalizada, y en que el partido del proletariado domina el Estado. La burguesía hace política, conduce la lucha de clase, no sólo por el sesgo de la explotación, ni por el de la coerción, terrorista o legal. La burguesía hace sujeto. ¿Dónde, pues? Exactamente como el proletariado: en el pueblo, incluida la clase obrera, y yo diría incluso, tratándose de la nueva burguesía burocrática de Estado, incluida especialmente la clase obrera.

Los burgueses imperialistas son un puñado, se entiende, pero el efecto subjetivo de su fuerza reside en el pueblo dividido. Solo existe la ley del Capital, o los policías. Perder esto de vista, es ya no ver la unidad del *esplace*, su consistencia. Es recaer en el objetivismo, cuyo precio a pagar es, en primer lugar, hacer del Estado el único sujeto, de ahí la logorrea [*logorrhée*][27] antirrepresiva.

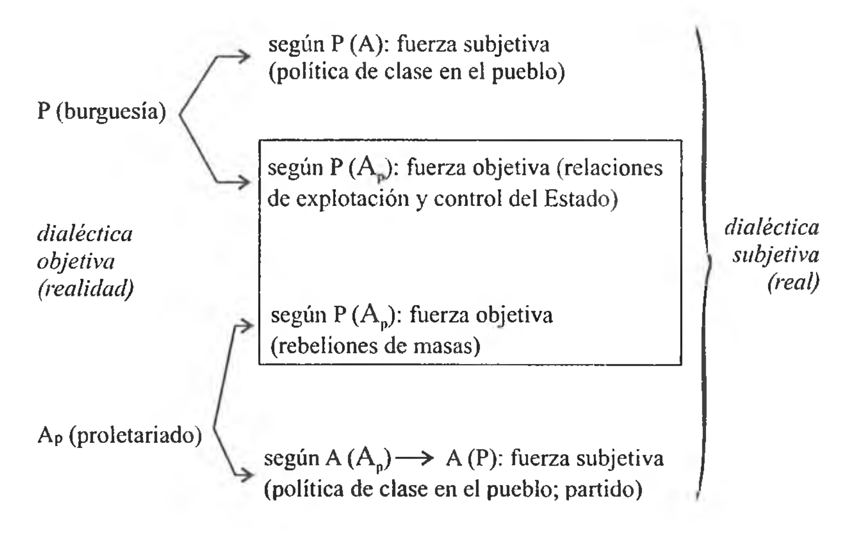
Hay que concebir la sociedad imperialista no sólo como sustancia, sino también como sujeto.

Nosotros no pertenecemos a la misma, es cierto, sino en lo subjetivo, que no es el sujeto, sino su elemento, su género.

Lo objetivo y lo subjetivo dividen la dialéctica. Si ustedes toman en consideración las dos fuerzas antagónicas (sin olvidar la articulación subyacente en *esplace* y *horlieu*), pueden cortar allí una dialéctica objetiva y una dialéctica subjetiva, cuyo conjunto es la dialéctica de la fuerza.

Vean el esquema, sobre el ejemplo canónico de la contradicción burguesía/proletariado:

[27] Síntesis de los conceptos de *logos* («logos») y *diarrhée* («diarrea»). (N. del T.)



La objetividad común rige la vida de las masas: oprimidas y rebeldes, según el axioma: «Ahí donde hay opresión, hay rebelión». Es la dialéctica objetiva, el mundo tal como marcha, la historia, hecha por las masas, como sabemos.

Lo subjetivo, es la política, hecha por las clases en las masas.

Dicho sea de paso: *comprender la distinción entre la historia y la política, entre las masas y las clases, es exactamente lo mismo que comprender la distinción entre el Todo y lo Uno.* Éste no es un asunto menor.

Está claro que el punto de aplicación en *esplace* de la fuerza subjetiva burguesa es impedir la constitución fuera de lugar [*hors lieu*] de la fuerza subjetiva proletaria. El objetivo fundamental de la actividad subjetiva es, aquí, bloquear el proceso de concentración (de depuración) de la fuerza antagónica. Se trata de mantener a toda costa la dilución máxima de la misma, incluso si esta dilución es la de innumerables rebeliones.

Ahí, hay que estigmatizar la filosofía remendona de los defensores de la «convergencia de las luchas». Esta concepción geométrica descansa puramente en la asignación objetiva de la fuerza. Una suma de rebeliones no hace ningún sujeto, ustedes pueden «coordinarlas» tanto como quieran. En la geometría de la «convergencia», hay que substituir lo cualitativo de la concentración. Una heterogeneidad política mínima y depurada es cien veces más combativa que una armada parlamentaria de luchas representadas. La convergencia es la desviación objetivista tipo, donde el

antagonismo, escamoteado el trabajo de la depuración subjetiva, se halla desafortunadamente disuelto.

La convergencia hace el trabajo de la fuerza subjetiva adversa, hay que decirlo francamente.

En el fondo, los poderosos de este mundo tienen siempre interés en que se tome la historia por la política, es decir, lo objetivo por lo subjetivo. Es el elemento natural del mantenimiento de su propia actividad subjetiva, aplicada a que no se concentre ninguna cualidad inhomologable enfrente de ellos.

Gente a su servicio, se llevan a las patadas entre los «marxistas»: todos los que bordan sus encajes poco vivaces en torno de un «marxismo» reducido a la virtud morosa de una «ciencia de la historia».

¿Ciencia de la historia? *El marxismo es el discurso del cual se sostiene el proletariado como sujeto.* De eso, no hay que desistir jamás.

4

Volvamos a ese rasgo por el cual la dialéctica materialista se distingue de la hegeliana: aquélla periodiza mientras que ésta hace círculos.

Tenemos ahora dos herramientas para fundar la periodización, y, esta vez, hacer historia –o, es lo mismo, hallar el período justo–, es su trabajo exclusivo.

a) Los términos de la contradicción están doblemente determinados: en cuanto a su plaza (*esplace/horlieu*); en cuanto a su fuerza.

b) La fuerza está doblemente determinada: objetiva y subjetiva.

Ustedes me dirán: ¿en qué se relaciona esto con la periodización? Y bien, en que podemos formular su doble criterio dialéctico:

- que el *esplace* esté en la evidencia destructiva del *horlieu*;
- que lo subjetivo de la fuerza acceda a un escalón de su concentración cualitativa.

Es en esta doble condición que adviene un proceso-sujeto.

Para tomar en consideración las cosas de lejos, volvamos sobre la Comuna de París, a propósito de la cual los historiadores discuten desde siempre para saber si es la última de las insurrecciones obreras «arcaicas» del siglo XIX o la primera de las revoluciones «modernas», prueba de que sus criterios son deficientes.

En conformidad con lo que deja prever la existencia de un criterio doble, hay dos balances de la Comuna en la tradición marxista (además

de que se prepara de la misma, *vía* la Revolución Cultural, una tercera: habrá, pues, cuatro).

El balance de Marx (*La guerra civil en Francia*) es en realidad puramente objetivo. Designa la acción parisina como clarificación de los objetivos políticos inmediatos de la clase *respecto del Estado*. Hay que acabar con la maquinaria militar y policial y su apéndice administrativo, sin pretender ocuparlos. Hay que establecer órganos de poder de tipo nuevo, y no dirigir, por sustitución, los antiguos. Marx señala en la Comuna la cualidad heterogénea de la fuerza como tal, y la limitación de una dialéctica política articulada sólo sobre la lógica de la plaza dominante, la plaza del poder. Marx divide la expresión «tomar el poder» según la plaza (hay que dominar al adversario) y la fuerza (hay que, sobre todo, desplegar de otro modo, según una cualidad nueva, la ocupación de la plaza dominante). Así se pasa de la vertiente estructural de la dialéctica a su vertiente histórica: el proletariado no es sólo el *horlieu* de un lugar, es la otra fuerza de una fuerza.

No obstante, no estamos aún sino en la objetividad de la fuerza, o más bien en la unidad indivisa de lo objetivo y de lo subjetivo. Del proceso de concentración de la fuerza, cuya debilidad (que es la de la dirección de la Comuna, parlamentaria y reactiva) evidentemente percibe, Marx no propone ningún análisis particular susceptible de ayudar a pasar más allá [*passer outre*]. Marx se queda en el primer criterio de la periodización (plaza y fuerza).

Es la actividad partidaria de Lenin, hasta la victoria de Octubre, y más aun, hasta el aplastamiento de la contra-revolución y de sus colaboradores extranjeros en la guerra civil, la que lleva a cabo el segundo momento del balance, en el que, desde *¿Qué hacer?*, la cuestión subjetiva es central. Concentrar la fuerza constituye la esencia misma del trabajo leninista, que se basa sobre las debilidades y fracasos de la Comuna, mientras que Marx se armaba de sus victorias para modificar, sobre un punto crucial, el *Manifiesto*.

Lenin extrae del aplastamiento de la Comuna una cuádruple enseñanza:

1.- Hay que hacer política marxista, y no la rebelión local romántica, obrerista o populista. El sentido profundo de *¿Qué hacer?* cabe por completo en este llamamiento difícil y original: seamos absolutamente, y de manera inapelable, políticos (luego, profesionales, esto va de suyo: ¿quién vio alguna vez jefes políticos *amateurs*?).

2.- Hay que ver las cosas a escala de conjunto, al menos en el cuadro nacional, y no parcelarse en el federalismo de las luchas.

3.- Hay que aliarse con las masas rurales.

4.- Hay que acabar con la contra-revolución mediante un proceso ininterrumpido, militarmente ofensivo y centralizado.

¿Y el partido, el famoso partido leninista, en todo eso? ¿El partido núcleo de acero, armado al paso acompasado de profesionales arraigados? El partido, para Lenin, no es más que el operador de concentración de estas cuatro exigencias, punto focal obligado para una política. El partido es la depuración activa de la política, el sistema de posibilidad práctico del balance de la Comuna. Se infiere de la política (de lo subjetivo de la fuerza). No es en absoluto primero. Es un contrasentido acerca del *¿Qué hacer?* ver en el mismo una teoría del partido. *¿Qué hacer?* es un breviario de la política marxista. Lo que se infiere en cuanto al partido como aparato es añadido y secundario. *¿Qué hacer?* es una teoría de lo subjetivo de la fuerza, bajo la forma de un llamado general a la confianza política.

No es por el cuidado institucional, sino por los requisitos de la ambición política marxista, que *¿Qué hacer?* induce un balance silencioso de la Comuna de París.

Es, por lo demás, curioso, ver que el examen explícito de la Comuna al que procede Lenin en *El Estado y la Revolución* sigue un hilo totalmente distinto, venido de Marx, y relativo al problema del Estado: a pesar de las apariencias, de lo que se trata ahí, mediante el retorno a la objetividad, es de una empresa bastante menos nueva.

Toda periodización debe abarcar su doble momento dialéctico, contener, en el ejemplo dado, Octubre del 17 como segunda escansión, y provisoriamente final, del balance. De ahí la confusión de los historiadores: según la relación fuerza/plaza, la Comuna es nueva (Marx). Según la relación subjetivo/objetivo, es Octubre el que lo es, y la Comuna es *este borde de lo antiguo* cuya percepción práctica, al depurar la fuerza, participa en el engendramiento de su novedad.

Es altamente probable que la Revolución Cultural china tenga el mismo perfil, y que esté abierta la cuestión del segundo momento de su función periodizante. La cuestión subjetiva (cómo la Revolución Cultural, levantamiento de masas contra la nueva burguesía burocrática de Estado, vino a tropezar con la refundición del partido) permanece en suspenso, cuestión clave de toda política marxista hoy.

Si Hegel hace círculos, es porque quiere siempre un único momento. Ignora por principio las retroacciones diferidas, aunque las tolere insidiosamente en el detalle.

5

Hay, en la *Lógica* de Hegel, un capítulo sobre la objetividad. Sin embargo, y esto es muy instructivo, se encuentra en la sección intitulada «Lógica subjetiva», que sucede al capítulo sobre la subjetividad y prepara el de la Idea. La objetividad, para Hegel, es la mediación entre la pura interioridad formal subjetiva y el conocimiento. Hay ahí una inversión idealista flagrante, pero esto no es lo esencial. El fondo del asunto, es que, al ordenar que la objetividad surja de la pura forma lógica, Hegel anticipa la unidad de los dos criterios de la periodización. Íntegramente referible a lo subjetivo formal, que ella disuelve y contiene, la objetividad se abre de por completo al conocimiento absoluto. No es sino el progresivo llenado de lo exterior por lo interior, el manifestarse [*venir-au-jour*] del contenido de la forma, según la extenuación de la forma misma. La concepción sub-yacente permanece; lo subjetivo es la ley pura del *esplace* cuyo vacío se excede en *horlieu* para igualarse, por último, a la totalidad reflejada. Desde este momento, la plaza pasa a la fuerza por el mismo movimiento por el cual lo subjetivo pasa a lo objetivo, y la reflexión *única* de este movimiento no es más que la dialéctica misma. De donde un principio de «periodización» que, se cierra por completo sobre sí mismo. Es el sujeto como círculo el que tiene la última palabra.

Así, la dialéctica idealista desconoce la *doble escisión desfasada* que funda toda periodización histórica.

Por supuesto, Hegel es como siempre capaz de olvidar localmente su olvido global. Que la escansión dialéctica supone los cuatro términos de la doble escisión (plaza, fuerza, subjetivo, objetivo), y no los tres de la alienación (posición, negación, negación de la negación), él lo establece en un pasaje famoso del capítulo sobre la Idea absoluta:

> Si se quiere sólo contar, este *segundo inmediato* sería el conjunto del recorrido, el *tercero* en relación al primero y al mediatizado. Pero es igualmente el tercero en relación al primero negativo, o negativo formal, y en relación a la negatividad absoluta o segundo negativo. Ahora bien, al constituir este primero negativo el segundo término, el tercero puede ser considerado como el cuarto, y la forma abstracta puede ser considerada como *cuádruple*,

> y no como *triple*; pero lo negativo o la diferencia es así contada como una dualidad (*L* Jank. II, 564).

Contar lo negativo (o la diferencia), o sea, el principio mismo de la contradicción, no como universal simple, sino como Dos; y, pues, establecer el período como cuádruple: ésta es, en este punto supremo de la *Lógica* de Hegel, la intuición materialista. Lo que recubre la distinción de lo «negativo formal» y de la «negatividad absoluta» es nada menos que la de lo subjetivo y de lo objetivo, en posiciones invertidas como se debe.

Esta intuición es, enseguida, anulada por la obsesión del retorno circular al comienzo:

> Es así que cada paso de la ***progresión*** sobre el camino de la determinación, cada paso por el cual el contenido se aleja del comienzo indeterminado, marca al mismo tiempo un retorno a este comienzo, de suerte que lo que ha podido parecer, en primer lugar, como dos cosas distintas, la ***justificación retroactiva del comienzo*** y la ***progresión hacia nuevas determinaciones*** de éste, no hacen en el fondo más que una (*L* Jank. II, 570).

Para el materialista, no hay comienzo que no sea asignado por la novedad ininferible de la clausura periodizante. Progresión y retroacción no pueden fusionarse. La posición de la relación fuerza/plaza no permite deducir la escisión de la fuerza según lo objetivo y lo subjetivo: hay que *esperar* el segundo momento. Pero, justamente, Hegel no está en condiciones de esperar Octubre del 17 para fijar la esencia histórica eterna de la Comuna. Le es preciso mantenerse de entrada en el fin de los tiempos, de donde se traza el círculo, para saber quién es quién en la unidad de lo progresivo y de lo retroactivo.

Uno queda pasmado de la arrogancia fina que muestra Hegel desde este momento. La transición de lo subjetivo a lo objetivo es uno de los ejercicios más tortuosos de toda la *Lógica*. Como lo subjetivo es puramente formal (¿qué otra cosa puede existir antes de lo objetivo?), se encuentra allí la lógica de Aristóteles. Se trata, pues, de deducir la teoría del mundo físico de las figuras del silogismo. La realidad inmediata de la cosa existente, aprehendida en su concepto científico, debe surgir de la última figura formal, que es aquí el desdichado silogismo disyuntivo –o sea, el esquema: A es B o C o D; pero A no es ni C ni D; luego, A es B–, promovido nada menos que para sostener la circularidad hegeliana. La densidad de los humos recuerda esas puestas en escena de la ópera en las que los tramoyistas insuflan a través del piso algo con que fundir en la poesía nebulosa el pasaje delicado de una recepción militar con coristas y

elefantes a un dúo de amor en camisa de noche en los balcones de Venecia. Observen, más bien:

> El silogismo es *mediatización*, es el concepto completo en su *ser-puesto*. Su movimiento apunta a suprimir esta mediatización, en la cual nada es en sí y para sí, sino que en ella todo no es sino por la intermediación de otro. Resulta de ello una *inmediatez* debida a la *supresión de la mediatización*, un ser que es sin embargo idéntico a la mediatización, y que es el concepto que se restablece a partir de su ser-otro y en éste. Este *ser* es, pues, una *cosa, que existe en sí y para sí: la objetividad* (*L* Jank. II, 396).

Después de lo cual, Hegel propone su clasificación de las ciencias, puesto que la objetividad, supresión del silogismo, sube lentamente la pendiente conceptual que va de la mecánica a la vida pasando por la química.

Clasificación al lado de la cual la de Augusto Comte es un milagro de precisión materialista, ¡sobre todo si se piensa que Hegel pretende deducirla por completo de la lógica formal!

Nos consolaremos, sin embargo, de este infortunio hegeliano del círculo, si sabemos instruirnos del mismo en cuanto a los criterios de la periodización y pensar aquello que requiere separación, entre la oposición plaza/fuerza y la oposición objetivo/subjetivo, la clara disposición de las vías del sujeto.

Y además, Hegel tiene toda la razón en escribir a propósito del silogismo: «Ya que se encuentra que el descubrimiento de sesenta y pico de variedades de papagayos, de ciento treinta y siete variedades de verónicas, es un descubrimiento no despreciable, se debe considerar como todavía menos despreciable el descubrimiento de las formas de la razón» (*L* Jank, II, 371).

En el «marxismo» francés, hay una plétora de gente obstinada, por falta de compromiso en los silogismos de la acción, en contar los papagayos. De donde resulta que lo que ellos llaman «lucha ideológica» se reduce a disputar la plaza a los que cuentan las verónicas.

II

El sujeto bajo los significantes de la excepción

15 de diciembre de 1975

De la fuerza como desaparición, cuyo efecto es el Todo de donde ha desaparecido.

Definición de la dialéctica estructural. – Los atomistas griegos. – Lógica del clinamen. – El azar. – El término evanescente. – ¿Qué son y qué hacen las masas? – La causalidad de la falta.

1

Establecimos que no existía una dialéctica neutra susceptible de ser sometida al molinete de la lucha eterna entre idealismo y materialismo. Es la dialéctica misma la que hay que dividir, según la arista de su dialecticidad: vertiente estructural, vertiente histórica. Lógica de las plazas, lógica de las fuerzas.

En la pedagogía de esta empresa –la cual desmonta y vuelve a montar en su totalidad las verdades de Perogrullo de la relación Marx/Hegel–, instituimos que la fórmula «dialéctica idealista», con la cual por lo general se despacha y critica a Hegel, será reemplazada por «dialéctica estructural».

Se trata, en primer lugar, de asignar el idealismo de Hegel (el de Mallarmé, el de Lacan), más bien que a la perversión exterior de un núcleo puro, a la elección del término principal en la correlación de opuestos cuya unidad constituye el ser de la dialéctica. De ahí la definición provisoria, que sigue a continuación, de la dialéctica estructural:
a) La dialéctica estructural es sin duda una forma del pensamiento dialéctico (éste es su lado materialista) en cuanto, en términos muy generales, depende de dos principios ontológicos cruciales:
- el primado del proceso respecto del equilibrio, del movimiento de transformación respecto de la afirmación de la identidad;
- el primado del Dos respecto de lo Uno (contradicción).
b) La dialéctica estructural, y éste es su lado idealista, tiende, en primer lugar, a hacer prevalecer en última instancia la vertiente estructural de la

dialéctica respecto de su vertiente histórica, la plaza respecto de la fuerza; y, en segundo lugar, en el interior mismo de este primado de la base estructural, a hacer predominar la teoría del *esplace*, de su universo reglado, respecto de la emergencia del *horlieu*.

Es a título de efecto que hay que registrar la perversión desde este momento introducida en la relación de lo subjetivo con lo objetivo, y la inclinación a deshacer en beneficio del cierre circular todo principio de periodización.

La dialéctica estructural, mediante su elección de los términos predominantes, trabaja a plazos en un único lado del concepto de contradicción, lado que, a mi criterio, no es el bueno.

Dije que había tres articulaciones de este concepto: la diferencia, la correlación y la posición.

La dialéctica estructural otorga privilegio a la diferencia débil respecto de la diferencia fuerte. Tiende a reducir toda diferencia [*différence*] a una pura distinción posicional[28]. Ésta es su ambición espacializante, en detrimento de la heterogeneidad cualitativa, la cual, inesquematizable, no se revela sino en su efecto temporal.

La dialéctica estructural prefiere la correlación de pura exclusión, de escisión posicional, de intercambiabilidad, a la que, bajo el nombre de «lucha de opuestos», intenta aprehender la destrucción de una cualidad de fuerza.

La dialéctica estructural fija en simetría, o en disimetría invariante, la posición de los términos, más bien que aprehender el devenir principal de lo secundario, la ruptura de todo el *esplace* por dinamitación de su regla y pérdida del principio de posición inicial.

Sin embargo, la dialéctica estructural se encuentra con lo real como obstáculo, o sea, el pensamiento efectivo de lo histórico, que ella incluye, aunque más no fuese para subordinarlo, y sin perjuicio de ya no ser una dialéctica del todo, sino una combinatoria: un estructuralismo.

El estructuralismo es la tentación interna «de derecha» de una dialéctica tal, tentación a la cual todo el esfuerzo oscuro y poético de un

---

[28] El concepto de *écart* podría traducirse, tal como lo hemos hecho hasta aquí, como «separación» o «distancia». Preferimos sin embargo, en este caso, volcarlo como «distinción», a fin de *diferenciarlo*, precisamente, del concepto de «diferencia». La idea es, simplemente, que en la concepción estructural de la dialéctica, la diferencia entre determinados elementos se piensa únicamente en términos espaciales –desde el punto de vista de las «distintas» posiciones ocupadas por los mismos –es decir, de su separación o distanciamiento posicional. (N. del T.)

Mallarmé o de un Lacan es el de *no ceder,* así como uno no cede respecto de su deseo.

Lo que caracteriza a la dialéctica estructural reside más bien en la actividad disolvente compleja a través de la cual se halla constantemente restablecida, lo más cerca posible de un real opuesto que la aparta [*écarte*], la autoridad de la estructura. El inacabamiento lagunoso del propósito, el pathos de silencio donde se vuelven a unir el Libro mallarmeano jamás escrito y el nudo de Lacan jamás tejido, he aquí que concierne a lo esencial, y, después de todo, al respeto jamás abandonado por lo real que consume a estos grandes idealistas hasta lo más fuerte de su denegación.

Hay ahí una tensión tal (cuya cadencia hermética de escritura, de la que tanto se burlan los envidiosos, representa la dura sinceridad), que nadie pierde su tiempo en seguirlos, a estos héroes del no-ser, en los arcanos de su ácida alquimia dialéctica.

De lo real, a fuerza de retorcerlo, nos dan el jugo.

2

Todos deben desde el principio, y en toda su extensión, resolver lo que bien puede llamarse los tres problemas canónicos de la dialéctica estructural. Problemas que constituyen, en muchos aspectos, el todo de la modernidad idealista.

1.- ¿Cómo reducir una diferencia fuerte (cualitativa) a sólo su hueso, la diferencia débil, o de posición, que le es sub-yacente? Es el problema de la esquematización de un inesquematizable, el problema de la explanación, o del efecto de cadena.

2.- ¿Cómo hacer desaparecer aquello de lo que se tuvo necesidad, en materia de fuerza, para proceder a esta reducción? Es el problema del término evanescente.

3.- ¿Cómo el no-ser de la fuerza desvanecida puede él mismo causar el movimiento de las plazas, y, mejor aun, su todo? Es el problema de la acción de la estructura, o problema de la causalidad de la falta.

Efecto de cadena, término evanescente, causalidad de la falta, añadámosles el clivaje [*clivage*], que se deduce, he ahí lo que organiza un todo según la única claridad de un múltiple de Unos.

Los atomistas griegos fueron, en este punto, los primeros.

3

¿Qué diferencia más fuerte que la de los átomos y del vacío? Los atomistas griegos afirman, para comenzar, lo heterogéneo absoluto: por un lado, la multiplicidad discreta de la materia; por el otro, la continuidad infinita de la nada.

Hegel admira el impulso [*élan*] que hace «de esta determinidad simple de lo Uno y del vacío el principio de todas las cosas, reduciendo a esta oposición simple la variedad infinita del mundo y habiendo la audacia del mundo a partir de ella» (*L* I, 136).

Este impulso de la abstracción estructural tropieza, no obstante, enseguida con su propia fuerza como con el obstáculo que le propone lo real.

Si los átomos están en exterioridad cualitativa radical al vacío, si ningún átomo es nombrable más que por esta exterioridad de principio –ser un átomo, y no vacío–, está claro que *nada adviene*. Los átomos permanecen suspendidos, polvo de eternidad, en lo que les sirve de fondo, vanas estrellas en la noche de alguna constelación.

La diferencia es aquí tan fuerte, que ningún Todo se abre camino, en ningún proceso.

Ahora bien, la hipótesis atomística no tiene otro objetivo que componer lo real del Todo. Se queda aquí sin combustible.

Diremos, pues, segundo momento de este asunto, que el vacío engendra el movimiento de los átomos, gesto por el cual, rompiendo la pura exclusión cualitativa recíproca, se esboza una correlación, incluso una posición. El vacío es causal, pone en *esplace*, si no los átomos, al menos sus trayectorias.

Hegel presta mucha atención a este pequeño paso, corriendo la cobertura de su negativo con celeridad:

> El principio atomístico no permanece [...] en esta exterioridad entre los que lo pensaron primero; sino que, más allá de su abstracción, él es también la profundidad especulativa en la que el vacío ha sido reconocido como la *fuente* del *movimiento*; lo que, entre el átomo y el vacío, es una relación totalmente distinta de la simple yuxtaposición y la indiferencia de estas dos determinaciones la una respecto de la otra (...). La visión (...) según la cual el vacío constituye el fundamento del movimiento contiene este pensamiento profundo de que es en lo negativo en general que se halla el fundamento del devenir, de la inquietud, del auto-movimiento. Pero ahí lo negativo no ha de tomarse como la nada que se halla muy próxima a la representación: es la negatividad verdadera, el infinito (*L* I, 137)

Ciertamente, la entrada en escena de la correlación signa siempre la profundidad dialéctica, e incluso especulativa, si se quiere. Hegel ve bien que es en la flexibilidad de la diferencia fuerte átomos/vacío que reside la operación mayor de la atomística, y no en su posición a tope.

Si son dos, los principios dejan entera la cuestión de lo Uno que ellos dividen. Es ahí que se espera al dialéctico.

¿Es el movimiento este Uno de la correlación? Incluso más. Pues si es causa del movimiento, el vacío lo impone idénticamente a todos los átomos. Si no, tendrían, estos átomos, relaciones diferentes con el vacío concebido como causa. Lo que es imposible, visto que en cuanto átomos, son principio, por no ser el vacío, y eso es todo. Luego, todos idénticos en todo caso respecto del vacío.

Es preciso, pues, que los átomos se muevan todos juntos eternamente, y según trayectorias paralelas, a velocidades indiscernibles.

Desastre que tampoco hace Todo, sino esta lluvia de astros.

E incluso hay que reconocer que este «movimiento» es perfectamente nulo, al no tener marca alguna en que señalarse la vección simultánea e isótropa de una infinitud de átomos equivalente, sin la menor sombra de duda, a su absoluta inmovilidad.

De nuevo, nada adviene. Incluso al someter los átomos a la eficacia motriz del vacío, sigue siendo cierto que la heterogeneidad diferencial de los principios se mantiene en una rigidez estéril. La diferencia fuerte (en verdad, la diferencia absoluta) es enseguida punto de detención.

Pero hay alguna cosa, y no ninguna [*Mais il y a quelque chose, et non pas aucune*][29]. Es aquello real con lo cual los atomistas obstaculizan la dualidad rígida de los principios.

Para pasar del dos principal (átomos/vacío) al uno del mundo como sistema de todos [*touts*] (las cosas), hay que, con total evidencia, *filtrar la diferencia fuerte en diferencia débil*. Hay que poder combinar átomos entre ellos, y no lanzarlos eternamente, como el inarrojable dado mallarmeano, en el vacío de su idéntico no-ser.

Abordamos aquí una operación crucial de la dialéctica: la puesta en cadena. Pasar de una diferencia fuerte, donde se prueba la cualidad de fuerza de lo real, a un espacio combinatorio homogéneo, donde el proceso se compone de términos de la misma especie.

En la atomística antigua, se llama a esto el *clinamen*.

---

[29] O, si se quiere mantener la traducción de *quelque chose* como «algo»: «Pero hay algo, y no nada». (N. del T.)

4

Un átomo se desvió, el mundo puede advenir. La súbita oblicuidad de una trayectoria rompe el idéntico movimiento de los átomos, y produce un enganche de partículas del que nace, por último, una multiplicidad combinada, una cosa, suficiente para un mundo.

Como se debe, un todo procede aquí de la fractura de una identidad: la, paralelizante y paralizante, de los movimientos de átomos.

Un todo, es siempre la muerte de un Uno.

¿Qué es este clinamen? Se reconoce en él enseguida, en el *esplace* de las trayectorias isótropas, el *horlieu* de un movimiento inasignable, *desreglado*.

De hecho, para desviarse, el átomo debe sostener con el vacío una relación singular, exceptuándose de la ley que dispone de un solo golpe, bajo el efecto unánime del vacío, la lluvia idéntica de las partículas.

El átomo que se desvía *marca el vacío*, ya que está afectado distintamente por el mismo, y no en su generalidad de átomo.

Sigamos bien el hilo de la operación. Si un átomo mantiene con el vacío una relación que no es la de la generalidad de los átomos, puede funcionar *como denotación atomística del vacío mismo*. Es aquí que la diferencia fuerte inicia su involución en diferencia débil, ya que la oposición, entre el átomo que se desvía (o más bien entre el clinamen como acto de este átomo) y el átomo como puro principio, reinscribe de átomo a átomo –luego, en la misma especie principal– la heterogeneidad absoluta del vacío y del átomo.

Tienen una operación completamente comparable, cuando ustedes pasan de la oposición absoluta, principal, burguesía/proletariado, a la división en dos vías del movimiento de masas mismo, incluso a la lucha de líneas en el partido. La «vía burguesa» de la política, tal como vive en la acción popular, no es ni la exterioridad absoluta de la clase imperialista, ni la dominación global que ésta ejerce sobre la sociedad en su totalidad. No es ni la dominación, ni la hegemonía. El primer caso es el de la oposición estática fuerte vacío/átomos. El segundo, el de la indiferenciada puesta en movimiento de los átomos. Lo que nos interesa es más bien el modo por el cual la creatividad popular, la rebelión efectiva, marcan en su propio sentido el elemento antagónico. Tienen ahí un clinamen práctico, lo que no tiene nada de asombroso, ya que en política el mundo se denomina historia, y ya que las masas hacen la historia al igual que, para Demócrito, los átomos el mundo. Es, si se puede decir así, de pueblo a pueblo en un

pueblo único, que se reinscribe durante toda tormenta, e incluso en otras circunstancias, la diferencia cualitativa originaria que separa radicalmente el pueblo del imperialismo.

Y es bien cierto que, para entender esta reinscripción que filtra la diferencia, hay que admitir la capacidad de las masas para *desviarse*. Es lo que se denomina, por lo demás, su movimiento: el movimiento de masas.

El clinamen es, desde luego, completamente embarazoso. No es ni el vacío, ni los átomos, ni la acción causal de uno sobre los otros. No es tampoco un tercer componente, un tercer principio. Es solamente aquello por lo que se puede llegar, de la diferencia cualitativa absoluta, afirmada audazmente como principio, a la combinación de átomos como diferencia débil, con la que sólo se aclara el mundo evidente de las cosas.

El clinamen es la dialecticidad de los principios, la diferenciación débil de la diferencia fuerte.

Este operador de involución es más importante para nosotros que los dos límites de su eficacia: átomos/vacío, por un lado; mundo combinado de átomos, por el otro (adviertan que, entre tanto, el vacío cayó. Es su destino, y el clinamen, que lo denota, debe también desvanecerse en su efecto. Veremos esto en detalle).

El clinamen es el átomo como *horlieu* del vacío, dialectizando el vacío como lugar de los átomos.

Digamos, extrapolando, y lejos de los griegos, que el clinamen es sujeto, o más exactamente subjetivación.

La dialéctica estructural pretende ahorrarse aquí la fuerza. Que sea preciso un *horlieu* en los límites del milagro, por doble oposición a la caída monótona de los átomos, de la cual el vacío es causa, y a las leyes que van a reglar, después del clinamen, la composición del Todo, se dirá «libertad» o «azar», pues la acción masiva del vacío como diferencia fuerte tanto como el proceso combinatorio son, ellos, íntegramente necesarios, estrictamente puestos en *esplace*. El segundo en particular ya no es más que concatenación de átomos según las figuras del mundo real. Hay ahí puesta en cadena de elementos, todos de la misma especie.

El clinamen es a-específico, fuera de necesidad, absolutamente fuera-de-lugar [*hors-lieu*], «inesplazable» [*«inesplaçable»*], infigurable: el azar.

No es en vano que este azar regrese como categoría principal en Mallarmé. El azar es un concepto clave de toda dialéctica estructural. Para Lacan, es nada menos, bajo el nombre de Fortuna, que lo real.

Para nosotros, es cierto que la historia es la fortuna del acontecimiento, a no confundir jamás con la política, que es lo subjetivo racional *forzado* de aquélla.

Es completamente marxista decir que la historia es el azar de la necesidad política.

Lo que no introduce la menor pizca irracional.

Los atomistas griegos son respetuosos de lo real. Afirman de entrada la diferencia fuerte, o sea, la sombra explanada de la fuerza. Saben que la diferencia fuerte no se convierte ella misma en diferencia débil. Sería preciso, para esto, que el vacío estuviera hecho de átomos, que se pudiera *componer el vacío*, como lo necesita Descartes, para unir su «materia sutil», con una materia aún más sutil. Se sabe el impase al infinito de este llenado desesperado. Sin perjuicio de afirmar dos especies de átomos, los del vacío y los de lo real, lo que restaura sin ganancia la diferencia fuerte.

Alguien dirá enseguida: ¡está bien lo que hacen estos griegos con su clinamen! Pues está el átomo que se desvía, primera especie, y los átomos «normales», segunda especie. Usted no ha establecido en absoluto una combinación intra-atómica. Usted ha lisa y llanamente dividido los átomos según la diferencia fuerte, para que, por último, engendren la cosa.

Es de un Uno escindido por el clinamen que se compone el enganche múltiple del Todo.

Objeción decisiva. El Azar se separa aquí de la necesidad para que ésta, infiel a su estéril principio fuerte (átomos, vacío, y eso es todo), se esparza en la combinación figural de las diferencias débiles. Pero el azar, como dice Mallarmé, regresa siempre, pues «en un acto donde el azar está en juego, es siempre el azar el que realiza su propia Idea al afirmarse o al negarse. Ante su existencia la negación y la afirmación vienen a fracasar. Él contiene lo Absurdo» (*Igitur*, *O*, 441).

No basta con decir que se consiguió situar el proceso real, a partir de ahora, en la sola concatenación de los átomos, si se revela que una absurda cualidad heterogénea, el desvío, fue importada de paso. La puesta en cadena exige que lo homogéneo reine íntegramente. Átomos, y nada más, he aquí lo que se quiere.

La dialéctica estructural reposa sobre la idea de que, en el fondo, la diferencia fuerte es impensable. Ciertamente, ésta es principio. Pero todo lo que *existe* [*existe*] en el pensamiento resulta de diferencias débiles, entre posiciones de átomos para Demócrito, entre signos escritos del Poema para Mallarmé, entre significantes para Lacan, y en un cierto sentido, entre posiciones políticas de clase en las masas para el marxismo. El investimiento

del principio en el proceso real debe imperativamente restaurar el *esplace* sin huella heterogénea del *horlieu*.

Fundar el mundo sobre la diferencia átomo que se desvía/átomo normal es un progreso, sin duda, respecto de su imposible aunque real fundación en términos de vacío y de átomo. Al menos el átomo, aquí, se repite en la diferencia. Es un progreso mínimo, si el átomo que se desvía es, en este punto, marca singular del vacío, que reinscriba lo heterogéneo en el proceso combinatorio del mundo.

De donde se sigue la etapa crucial de nuestra dialéctica: *es absolutamente importante que el clinamen sea a su vez abolido.*

¿Qué quiere decir esto? Que ninguna explicación particular de ninguna cosa particular debe requerir el clinamen, aunque la existencia de una cosa en general sea impensable sin el mismo; que ningún átomo debe ser jamás reconocido como uno que se desvía, en ninguna combinación de átomos, aunque la existencia del desvío condicione la existencia misma de una combinatoria.

No bien tuvo lugar, el clinamen debe ausentarse radicalmente de todos sus efectos sin excepción.

Apenas marcó el vacío en el universo de los átomos, debe ser el vacío absoluto de esta marca.

A esta imperceptible emergencia de la fuerza, para que el *horlieu* del clinamen haga ver el *esplace* de la combinación de los átomos, la dialéctica estructural pretende anularla en su resultado.

Segunda gran operación, aquella por la cual, como dice Mallarmé, «el azar (es) vencido palabra por palabra», el clinamen abolido, el desvío necesario barrado [*barrée*]: la operación del término evanescente.

5

Lacan elabora lo real como corte [*coupure*], revelando por dispersión retroactiva la clave del orden en que se sostiene; Mallarmé consagra sus máquinas poéticas a introducir en escena la abolición de la huella de la falta («abolido bibelot de inanidad sonora»); los atomistas señalan la borradura intracombinatoria del clinamen.

¿Qué es un término evanescente? Es el que, habiendo marcado en lo homogéneo de los términos del proceso la diferencia fuerte de lo real, debe desaparecer para que sólo la diferencia más débil posible –la diferencia de plazas– regle el devenir.

El término evanescente *hace pasar* [*fait passer*] de la diferencia fuerte a la débil, al marcar la cualidad heterogénea, y al abolirse enseguida. Es pasador[30] en plazas de la fuerza.

Es la marca [*marque*] que no es sino rebaja [*dé-marque*], y nunca se nota [*se remarque*] en su fuerza inicial[31].

Hubo clinamen, un átomo se desvió, pero esto sólo es un batimiento de pestañas inlocalizable, intemporal, entre la lluvia de átomos y la colisión organizadora de las cosas. «Después», si se puede decir así, el clinamen ya no está para nada en lo que pasa [*se passe*][32]. Y sería en vano que ustedes buscaran en el mundo un átomo marcado con los estigmas del desvío. Todos los átomos son idénticos, el que el azar afectó ya no lleva su huella, sometido como está, como todos, a la regla unánime que rige las combinaciones, y la cual, nuevamente, ya no es más que la que requiere que un átomo, si se ofrece a él algún vacío, se mueva en él en línea recta, exactamente como lo haría cualquier otro.

El clinamen está fuera del tiempo [*hors temps*], no está en la cadena de los efectos. Todo efecto está sometido a la ley. El clinamen no tiene ni pasado (nada lo introduce), ni futuro (no hay más huella del mismo), ni presente (no tiene ni lugar, ni momento). No tiene lugar sino para desaparecer, *él es su propia desaparición*.

La cualidad de desvío se desvaneció absolutamente. En todo el campo de lo pensable, es decir, de las cosas reales, no se encontrarán nunca con ella. La diferencia débil (entre átomos) reina sin partición.

Aunque por el clinamen, lo que fundaba y sin embargo hacía ininteligible que hubiera habido *este* mundo, o sea, la diferencia fuerte vacío/átomos, se encontró, en lo que dura un relámpago, en la superficie del ser.

En la dialéctica estructural, la diferencia cualitativa donde adviene la fuerza no es una nada. Es una desaparición cuyo efecto es el Todo de donde ella ha desaparecido.

---

[30] *Il est passeur sur places de la force.* El término *passeur* («pasador») refiere en francés a aquel que hace pasar personas, de manera clandestina, de un país a otro. Por otro lado, en castellano, una de las acepciones de la palabra «pasador» es, de acuerdo con el D.R.A.E., «que pasa contrabando de un país a otro». De lo que se trata, por lo demás, en este difícil pasaje, es del término evanescente como *pasador*, es decir, como una instancia que *hace pasar* la fuerza de una diferencia (fuerte) a otra (débil). (N. del T.)

[31] Juego de palabras intraducible, ya que *démarquer* es «des-marcar», «quitar la marca» del precio de un artículo, «rebajar»; y *démarque* es, consiguientemente, «rebaja». Por su parte, *remarquer* –literalmente «re-marcar»– significa «notar» o «destacar». (N. del T.)

[32] Se trata aquí de «pasar» en el sentido de «suceder» u «ocurrir». (N. del T.)

Es a esta desaparición, como punto real, y para nada real[33], que denominamos término evanescente.

Pensar lo real se reduce aquí a pensar la auto-anulación de lo que lo hace posible en general.

El átomo afectado de desvío engendra el Todo sin resto ni huella de esta afección. Mejor incluso: el efecto es la borradura retroactiva de la causa, ya que al mantenerse en lo real del mundo –las combinaciones de átomos– el desvío, no siendo ni átomo, ni vacío, ni acción del vacío, ni sistema de átomos, es ininteligible. Lo que funda la posibilidad del pensamiento naufraga en lo impensable.

El pensamiento dialéctico de este impensable, en cuanto término evanescente, cuya categoría primitiva es la de *horlieu*, atraviesa el límite del mecanismo. Debe aprehender que una razón desplegada opera la borradura activa de lo que la funda, dejando detrás de ella este resto tachado como la sombra de la fuerza de cuyo nombre reniega. Pues no quiere conocer, esta razón estructural, sino el juego claro de las plazas.

Sin embargo, por borrado que esté, el término evanescente deja, por lo demás, esta enorme huella que es el todo. No hay un mundo sino del clinamen, si ningún clinamen nunca es señalable en el mundo.

Emplazada en ninguna parte, la fuerza evanescente sostiene la consistencia de las plazas.

El término evanescente no desaparece sino en tanto que *nada* se incluye que lo valga, sino la potencia de inclinación en general, que aquél fundó al romper lo Uno. ¿Cómo? Por un *golpe* [*coup de force*].

Los asombraré quizás al decirles que así se aclara, para el marxista, el rol a la vez absoluto en cuanto a la fuerza, y nulo en cuanto a la plaza, del movimiento de masas. ¡Sí! El movimiento de masas es el término evanescente de la concatenación acontecimiental [*évenementielle*] que se llama historia.

Las masas mismas, en su ser estático, sus estructuraciones posicionales, su emplazamiento estatal, constituyen el mundo histórico. Es de ellas

---

[33] Hay aquí un juego de palabras imposible de reproducir en castellano. Badiou se refiere a la diferencia cualitativa en términos de una *disparition* («desaparición»), *comme point réel, et point réelle*. Ahora bien, *point* es, por un lado, un sustantivo masculino que significa «punto». Pero el adjetivo «real» aparece en este pasaje dos veces, una en masculino (*réel*) y otra en femenino (*réelle*). Lo que pone de manifiesto que, en el segundo caso, y en la medida en que *réelle* remite predicativamente a *disparition*, no se trata entonces del sustantivo *point* sino de su homónimo adverbial, de uso exclusivamente literario, que se utiliza para enfatizar la negación y que optamos por traducir como « para nada». (N. del T.)

que se sostiene toda figura de Estado, es del consenso que las cimienta que se define un ser social dado. Estas masas «esplazadas» [«*esplacées*»], más bien que hacerla, *son* la historia'

Pero este ser es un resultado, cuya posibilidad, invariablemente, emerge de la furia que desaparece [*disparaissante*] de las masas *que se desvían*, es decir alzadas, en la tempestad imprevisible de su rebelión segura contra la figura del Estado que era para ellas, primeramente, principio.

Que se pueda describir el movimiento de masas, su claridad memorable, su coraje invencible, su división particular, sus asambleas patibularias, su terrorismo fraternal, no autoriza a creer que ahí se tenga un término fijo del ser político-social. Toda tentativa de instituir durablemente, de *proponerse*[34], unas formas de su impaciencia creadora, convierte el movimiento de masas en su opuesto. Los soviets después de 1920, los comités revolucionarios chinos después de 1970, no efectúan sino la desaparición estatal de su aparición histórica. El movimiento de masas tiene por ser el desaparecer, y hay que aceptar que sea *sin huella*, en los vastos estadios [*paliers*] del *esplace* histórico, al punto de que tantos nostálgicos rendidos llegan a decir del mismo: «¿Qué pasó ahí? ¿Dónde teníamos el espíritu?».

Se olvidan únicamente de que el todo de donde hablan, si incluso no reconocemos en éste nada del entusiasmo de entonces, e incluso si prevalece la apariencia de su opuesto, obtiene consistencia de la fuerza que el movimiento liberaba. Y de que ninguna empresa política tiene porvenir –por pobre que se manifieste [*apparaisse*], «esplazada» la tempestad, su presente- sin perjuicio de sostenerse en el sentido que prodiga la desaparición fundadora del movimiento de masas.

En la relación de la política con el movimiento de masas, es la función dialéctica del término evanescente la que hay que tener en cuenta, enclavijándola a la fuerza, y sin reducirla, de ser posible, al único clinamen intemporal de donde nace el mecanismo conservador de las plazas.

Es en la modalidad de su «esplazamiento» estable que las masas son la historia, es en la de su aparecer-que-desaparece que ellas la hacen.

Hacen lo que ellas son, pero desapareciendo para ser.

---

[34] Hay aquí un juego semántico imposible de verter al castellano. Badiou utiliza la expresión *faire état*, que significa, entre otros matices posibles, «proponerse», «hacer caso (de algo)», «tener en cuenta»; pero que, desde el punto de vista de su literalidad, es: «hacer estado».

En lo que se comprueba esta paradoja: el término evanescente tiene por esencia desaparecer, al mismo tiempo [*tout au même temps*] que él es el que existe en grado sumo, como Todo, causa de sí mismo.

Sólo lo que le falta [*fait défaut*] a un Todo puede darle consistencia.

5 de enero de 1976

Deducción del clivaje

Mallarmé y la teoría de la locura. – Las tres figuras de la combinatoria. – Todo término tiene un borde evanescente. – Teoremas de la dialéctica estructural. – Definición estructural del revolucionario. – Mallarmé y la angustia

1

De esas masas de las cuales la vez pasada les proponía escindir su existencia, según que ellas sean la historia o que, término evanescente que tiene potencia causal, ellas la hagan, el poeta Mallarmé, este ermitaño hermético, tiene la viva consciencia de que en ellas yace el secreto silencioso de toda arte digna de este nombre.

Si fuera cierto que su maquinaria poética agencia un *esplace* trucado de constelaciones, de rosas, de credencias y de cabelleras, sobre el fondo de salón burgués que Medianoche desuela; si fuera cierto que el término evanescente, de donde estos ingredientes de época sacan la fuerza de soldarse en Idea fría, no va más lejos, en apariencia, que el sol poniente (este Fénix, este «bello suicida», este «Orgullo del atardecer»), o que la muerte del Genio (lógica de las «Tumbas», de Baudelaire, de T. Gauthier, de Verlaine, de Wagner, de E. Poe...), erraríamos al concluir de ello que este dialéctico prodigioso nunca dio en lo mental sino la vuelta a su cuarto, o la visitación de sus Ancestros.

Mallarmé quiso nada menos que dotar a la Ciudad de un libro y de un teatro donde la infinita potencia muda de las masas –que él denomina la multitud [*la foule*][35]– hallaría por fin con qué producir, apartándose de aquéllos, su emblema total: «¡La multitud que comienza a sorprendernos tanto como elemento virgen, o nosotros mismos, cumple para con los sonidos su función por excelencia de guardiana del misterio! ¡El suyo!

[35] Traducimos *la foule* como «la multitud», para evitar superposiciones terminológicas con *peuple* («pueblo») y *masse* («masa»). También podría traducirse como «el gentío».

Ella confronta su rico mutismo con la orquesta, donde yace la grandeza colectiva» (*Placer sagrado, O,* 390).

El mutismo de la multitud es aquel por el cual ella produce, en el secreto silenciado [*tu*] de su grandeza histórica, el concentrado representativo e iluminador del arte.

De esta causalidad perdida en la noche del silencio, el artista no es para Mallarmé sino el mediador nulo. El libro es un proceso independiente de todo sujeto personal: «Impersonificado, el volumen, igual que te separas de él como autor, no reclama proximidad de lector. Él, sábelo, tuvo lugar entre los accesorios humanos completamente solo: hecho, siendo» (*La acción restringida, O,* 372).

«Hecho», es bajo la presión de la «grandeza colectiva» que el arte se dispone, sin estar interiormente marcada por la misma, sin ser una política. «Siendo», hace *esplace*, contemplable a partir de ahora por la multitud de la cual procede, sin que ella lo sepa, pues el arte existe «teatralmente, para la multitud que asiste, sin consciencia, a la audición de su grandeza» (*La Música y las Letras, O,* 649).

La multitud es término evanescente para el arte, clinamen que distingue del lenguaje habitual –moneda de cambio sin concepto– el poema, organización lingüística propia para explicitar «las relaciones (...) únicas o multiplicadas» y para «simplificar el mundo» (*Id.*, 647).

Por supuesto, la multitud nunca es aprehensible en su acto causal, ya que desaparece en el mismo. En la retroacción del arte, parece más bien abolida, masa de sombra que constituye por detrás de la obra un correlato perdido. La imagen clave de Mallarmé es aquí la del fuego de artificio: conmemoración, el 14 de julio, de la sublevación fundadora; aquél proyecta sobre el cielo un resplandor cuya multitud es solamente el suelo nocturno: «[...] una multitud bajo el atardecer no constituye el espectáculo, pero por delante surge el haz múltiple e iluminador, en pleno cielo, que representa en un considerable emblema, su oro, su riqueza anual y la cosecha de sus granos, y conduce a alturas normales la explosión de las miradas» (*Conferencia sobre Villiers, O,* 499).

¿Qué hay de común entre las masas efervescentes y destructoras de la Revolución y este pacífico rebaño de espectadores oficializados? Justamente que «el haz múltiple e iluminador» del poema –o de la música– no para de hacer Todo, inscripción estelar emblemática, de la riqueza productiva del pueblo, de la cual no ilumina [*éclaire*], sin embargo, compacta ausencia, sino la estupefacción extraña en sí.

De cara a esta función del arte, Mallarmé –y ésta es su flexión idealista– despacha a cada uno por su lado, en un texto sorprendente, al sufragio universal y a la sublevación (con, no obstante, una ligera preferencia conceptual por el segundo):

> Si, en el porvenir, en Francia, resurge una religión, ésta será la amplificación a mil alegrías del instinto de cielo en cada uno; más bien que otra amenaza, reducir este retoño al nivel elemental de la política. Votar, incluso por sí, no contenta, en cuanto explosión de himno con trompetas que notifican el júbilo de no emitir ningún nombre; ni la sublevación envuelve, suficientemente, la tormenta necesaria para chorrear, confundirse, y renacer, héroes (*La Música y las Letras, 0*, 654).

La fuerza de exigencia, que hace de Mallarmé un revolucionario intelectual, es aquí el anular la nominación de sí mismo en la fuerza de la multitud («chorrear, confundirse»). He ahí una «tormenta» evanescente de donde procede, renaciente, toda idealidad heroica. Comprendamos esto: para que un *esplace* representativo advenga (una «religión»), es preciso que el sujeto esté en el arrebato de su «instinto de cielo», el cual anula hasta su identidad nominal antigua. Sobre el fondo de esta falta fulminante, de la cual el sufragio universal es la perfecta negación, se instaura, ceremonial, «la amplificación a mil alegrías». Después de haber desaparecido en su acto, la multitud, de vuelta a su placidez sustancial, contempla el emblema de su fuerza desvanecida.

No existe una aproximación, en nuestra época, a lo que sueña Mallarmé, sino en las colosales multitudes erizadas de rojo de la plaza Tien An Men en lo mejor de la Revolución Cultural. Tal es el verdadero teatro, donde el pueblo procede a «la audición de su grandeza».

Que los imbéciles hayan visto religión en el mismo, no es sino la justicia del concepto.

Pero es también la prueba de que la sublevación, contrariamente a lo que dice Mallarmé, es sin duda la forma exacta de la multitud como término evanescente, la «tormenta necesaria» para el remodelaje espectacular del tiempo.

Y aunque sea cierto que el arte concentra la fuerza.

Mallarmé sufría sobre todo, en estos años 1880-1890, de una carencia amotinadora que volvía a arrojar a la multitud al estadio estable de su ser estático. Él lo sabía muy bien: «no hay Presente, no –un presente no existe... Por falta de que se declare la Multitud, por falta– de todo» (*La acción restringida, O,* 372).

«No hay presente», quiere decir: no hay clinamen, ninguna desaparición fecunda de la multitud alzada. Solamente la combinación plácida de las plazas en la regularidad de la ley: «la Ley, dice Mallarmé, sita en toda transparencia, desnudez y maravilla» (*La Música y las Letras, O*, 373).

Es una maravilla, sobre todo, que en los tiempos coloniales y provisoriamente dóciles, Mallarmé haya podido, aunque no fuese sino para cargar con ello el arte, detectar que todo lo que tiene resplandor, todo lo que subsiste y procede, depende de la falta de la multitud, y da testimonio de que, al desaparecer, las masas amotinadoras fundaron hasta el mundo que les prohíbe existir.

2

La propensión[36] estructural es querer combinar lo idéntico. Hay ahí como una prescripción de álgebra, donde la repetición de la misma letra, solamente diferente por su plaza, y ni siquiera indexada de su lugar, da la matriz de toda inteligibilidad elemental. Llamemos a esto la primera figura, donde no aparece sino la diferencia estrictamente mínima, de lo mismo a lo mismo, de la plaza a la plaza que ocupan marcas idénticas.

Primera figura: a a a a a a a a a a...

No obstante, si se es dialéctico, y no solamente estructuralista, se tropieza con el obstáculo que propone lo real: para distinguirse, la marca (el término, el átomo) debe ejecutarse sobre un fondo de blancura (de *esplace*, de vacío), que hace con ella esta vez una diferencia absolutamente cualitativa. Por ello, afirmamos dos principios y no una única especie de términos. En la segunda figura, precisamos el vacío y los átomos, el blanco y los signos. Esta exigencia de una diferencia fuerte funciona retroactivamente como condición a priori de la lógica de las plazas. Indiquemos como 0 el término heterogéneo de donde los términos homogéneos obtienen su identidad de oposición.

Segunda figura: 0/ / a a a a a...

Somos bloqueados, aquí, por un *exceso de fuerza*. Del 0 a la a, ni siquiera, como del lugar P al término A, la mediación de un índice, A_p, término-en-su-plaza [*terme-à-sa-place*]. Es la incomunicación de los opuestos, el Dos del maniqueísmo. Al vacío continuo, se opone la diseminación de cualquier todo.

[36] Literalmente, *penchant* («inclinación»).

Ciertamente, la serie a a a a a... está cualitativamente determinada en su oposición a 0. Pero lo está *de una sola pieza* [***d'un seul tenant***]. La diferencia fuerte hace de lo múltiple un Uno de oposición, sin que nada combinado pueda advenir del mismo.

El clinamen, como vimos, halla la puerta de salida de una indexación causal. Un átomo está marcado por el vacío de manera singular, un signo está marcado por el fondo, un significante (el Falo) por lo simbólico, en cuanto su movimiento (su escritura, su función representante) rompe el isotropismo del campo y *hace marchar* la combinatoria.

De ahí la tercera figura: a_0 (término evanescente) / a a a... (cadena inicial instituida como lugar de las cosas).

Ésta sucede en familia (sólo aes), pero, esta vez, la consistencia combinatoria de la cadena está garantizada por el término evanescente.

Este hilvanado del vacío en índice toca a la articulación de la cosa.

El término evanescente no es ninguno de los elementos del Todo. La causa no es, pues, nada [*rien*], pues «algo» [*quelque chose*] no es sino una combinación de elementos del Todo.

Sin embargo, si hay algo más bien que nada (pregunta de Leibniz y de Heidegger), si la combinatoria existe, de donde se supera [*surmonte*] la dispersión inmóvil de Unos en polvo, leche de una vía láctea del no-sentido, es bajo el efecto del desvío de un Uno, desvanecido en el todo.

El término evanescente no es, pues, nada, pero, causa del todo, es consustancial a su consistencia.

Demócrito de los signos escritos, Mallarmé dice abiertamente: «*Una nada*, digamos expresamente, *la cual existe*, por ejemplo, *igual al texto*» (*La Música y las Letras, O*, 638). Una nada hecha expresamente para causar el todo del poema, al cual desde este momento se iguala, tal es el término evanescente de Mallarmé: soporte del efecto causal de la falta.

3

Decir que el término evanescente es igual al todo sigue siendo una metáfora. *No es* el todo, esta nada de la cual toda consistencia procede, no es tampoco esta consistencia, la cual es tan poco nada que se distribuye en cosas. ¿Dónde está, pues? ¿Dónde va, irreparable, el desvío fulminante del que todo orden se hace?

Después de la mutación de las diferencias, el término evanescente y la causalidad de la falta, precisamos aquí deducir el clivaje. Es el cuarto concepto de la dialéctica estructural.

Retomemos el hilo de la atomística.

Que haya habido clinamen significa que, en adelante, los átomos, por sus movimientos finalmente mezclados, pueden enlazarse [*se lier*] unos con otros. El desvío, aunque desaparecido en el sentido en que ningún átomo, en el mundo real, lo soporta particularmente, es de hecho omnipresente en todo *enlace* [***liaison***] de átomos.

Que un átomo, en lugar de correr paralelamente a cualquier otro, sea enlazable [*liable*] al punto de entrar en la consistencia de una cosa, es propiamente la marca en él del clinamen evaporado.

Incluirse en la cosa como todo es aquello que, del acto atómico, depende del desvío. Aunque se trate ahí del colmo de su normalidad: ser elemento de una combinación.

Lo que enlaza así el término «a» con su idéntico y distinto vecino [*voisin*] «a», es, si se puede decir así, la aparición-desaparición *entre ellos* del término evanescente, del que todo enlace posible se sostiene.

En verdad, *cualquier átomo* [***tout atome***] es el término evanescente, en cuanto es capaz de enlazarse con otros y de constituir con ellos el todo de una cosa.

Así resulta que *ningún átomo* [***aucun atome***] es el término evanescente, y que evitamos, fin de la dialéctica estructural, el retorno de la diferencia fuerte que sería la división del *stock* de átomos en dos especies, los que se desvían y los normales.

Cada átomo debe ser considerado como siendo, por una parte, él mismo, o sea, la «a» indiferente que sólo su plaza distingue, y, por otra parte, su capacidad de enlazarse con otros, de incluirse en el todo, o sea, su marcado interno por el desvanecimiento del clinamen.

Tal es la ecuación del clivaje: $a = (a\, a_0)$, donde se reconoce sin esfuerzo, reconstruida desde otro sesgo, la ecuación de la escisión $A = AA_p$, donde nos había conducido el examen, el año pasado, de la dialéctica hegeliana.

Desde otro sesgo, pues a la indexación por la plaza la sucede la escisión por la causa.

En la dialéctica estructural, todo término está clivado en su plaza, por una parte, y en su eficacia evanescente de enlace, por otra.

Lo que para nosotros equivale a plaza y fuerza. Pero, lo dijimos, a la dialéctica estructural le repugna *nombrar* la fuerza, y se desloma por emplazarla [*la surplacer*].

Un elemento de la combinatoria se incluye como singular, pero no se enlaza con los otros sino bajo el efecto de una totalización faltante cuyo bor-

de presenta; (a/a_0) se engancha con (a_0/a) mediante el desvanecimiento, que les es común, de su borde a_0, de donde procede que sean totalizables.

Así, la causa ausente es siempre reinyectada en el todo de su efecto. Es un gran teorema de la dialéctica estructural: *para que se ejerza la causalidad de la falta, es preciso que todo término esté clivado.*

Así, la huella dejada en el mundo social por los grandes movimientos de masas, de los cuales establecimos que eran los términos evanescentes de la cosa histórica, es que toda forma de conciencia, todo punto de vista, toda realidad, está en última instancia clivada según lo antiguo y lo nuevo, categorías por las cuales la historia *hace movimiento* [***fait mouvement***] en las entidades que la combinan.

En cuanto al proletariado, es el nombre como sujeto de lo nuevo de nuestro tiempo. Si la clase obrera es su plaza como estructura, lo esencial es que haga borde [*faisse bord*] de lo antiguo, lo que explica que este proletariado pueda ser, en la China de 1966, el movimiento de la juventud escolarizada, en el Portugal de ese momento, los campesinos del Sur. El error aparente de posición recubre la verdad de oposición, lo falso de la plaza es lo verdadero de la fuerza.

Por estable, incluso osificada, que pueda parecer, una cosa histórica presenta el borde de movimiento desaparecido del cual procede su presencia en el todo, es decir, la actualidad de su destrucción futura, como a los troncos encallados sobre el arenal [*grève*][37] la espuma seca les hace un ribete de mar muerto, que es por lo demás la inminencia reversible de la marea.

El revolucionario marxista, es un punto fuerte de Mao haberlo subrayado, es el guardián [*guetteur*] del término evanescente, emblema de lo nuevo en lo antiguo. Es el guardián [*gardien*] activo del porvenir de la causa.

Estas grandes causas, en el nombre de las cuales el sacrificio es a veces la menor de las cosas, son de hecho grandes causalidades.

Que el término evanescente presente él mismo a_0, para engancharse con a; que se tenga el *teorema de la cosa*: $(a = aa_0) \rightarrow (aa)$, que enlaza el clivaje con la consistencia: todo esto no es más que la forma general del teorema de Lacan: «Un significante presenta [*présente*] el sujeto para otro significante».

Un término es aquello que presenta el término evanescente a otro término, para hacer cadena [*faire chaîne*] con él.

---

[37] Hay un juego semántico intransferible al castellano, dado que *grève* es tanto «arenal» como «huelga». (N. del T.)

Funcionar como elemento combinable es presentar la causa ausente a otro elemento.

4

Mallarmé fija así su programa: «Evocar en una sombra expresa el objeto silenciado [*tu*] mediante palabras alusivas nunca directas, reduciéndose al debido silencio por igual» (*Magia, O,* 400).

El objeto, reducido al silencio, no entra en el poema, aunque su evocación funda la consistencia poética. Es la causa ausente. Pero su efecto de falta es afectar cada término escrito, obligado a ser «alusivo», «nunca directo», con el fin de igualarse en Todo con el silencio por el cual el objeto sólo inicialmente era afectado.

Lo alusivo es el borde evanescente del término escrito. Es aquello por lo cual, bajo el efecto de ausencia del objeto, se combina poéticamente con otros términos, para finalmente producir la evocación de la falta, es decir, una cosa poética, un universo íntegramente combinado.

La palabra del poema está clivada: es palabra y no-palabra, verbo y silencio por igual, luz y sombra expresas. Sobre este clivaje únicamente reposa su manejabilidad poética, su inclusión en la cadena de las metáforas.

Si es el silencio lo que hay que decir, el poema debe reducir cada palabra a su faz evanescente.

El poema como todo, igualándose –desea Mallarmé– con el objeto silenciado, procede a la auto-borradura [*auto-effacement*] de la palabra. Lo difícil es que, de este proceso de auto-borradura de la palabra a partir de su borde evanescente, el instrumento no puedan ser, exclusivamente, sino otras palabras.

Hay que borrar [*effacer*], pues, también, el instrumento del borrado [*effacement*], si no la palabra lo arrastra, hacia el olvido de la falta, hacia su faz de identidad anónima, lo que Mallarmé reconoce ser la pura función de intercambio, de alguna forma monetaria, del lenguaje.

El poema no intercambia nada. La anulación del intercambio es su principal resultado. Para eso, la huella debe desaparecer de aquello mediante lo cual las palabras movilizadas hacían centellear el desvanecimiento de sí mismas.

En el corazón de las máquinas dialécticas de Mallarmé está no solamente la trinidad: término evanescente, causalidad de la falta, clivaje; sino el *segundo grado* de su efecto, o sea, la falta de la falta [*le manque du manque*].

Por razones que tendremos que examinar, Lacan llama «angustia» la falta de la falta. Y es, dice él, lo que no engaña.

Mallarmé no dice otra cosa:

La Angustia, esta medianoche, sostiene, lampadófora,
Mis sueños vespertinos quemados por el Fénix
Que no recoge cineraria ánfora
Sobre los aparadores, en el salón vacío...[38]

Pues del vacío en que se eclipsa un sujeto, la angustia es la luz apagada en que este sujeto hacía brillar su poco de realidad [*peu de realité*].

---

[38] Ver Mallarmé, *Poesía completa* (edición bilingüe), Barcelona, Ediciones 29, 1995, pp. 172-175. (Trad. de Pablo Mañé Garzón). (N. del T.)

26 de enero de 1976

Ante la nube abrumadora silenciado

Sintaxis. – Metáfora inaugural. – Cadenas metonímicas. – Todos los conceptos de la dialéctica estructural. – La falta de la falta: lo que dice el poema, lo hace. – La URSS y la sirena.

1

Un poema de Mallarmé es un todo cuyo objeto faltante es la dialéctica estructural misma. El mismo es explícitamente «ciframiento melódico silenciado [*tue*], de estos motivos que componen una lógica» (*La Música y las Letras*, *O*, 648). Miren, pues, el interés de su desmontaje.

¿Por qué es un poema, si el tema cifra una lógica? Podríamos preguntarnos también: ¿de qué objeto caído [*chu*] habla el estilo de Lacan?

Hay para ello una respuesta en forma de demostración. El gobierno sintáctico de las frases de Mallarmé y de Lacan es la cosa menos fútil y arbitraria que exista en el mundo. Lengua de la dialéctica estructural, siempre al borde del precipicio plano [*plat*] del estructuralismo, y en un sendero de cabras para no caer en el mismo.

Aquí, la poesía suple a la fuerza, que se quiere negar.

De exterior opaco, la máquina poética de Mallarmé, proclamémoslo, no posee sin embargo sino un único sentido.

Hay que acabar de una vez con el perezoso rodeo de obstáculos que hace decir a muchos que la virtud del enigma es tolerar cien respuestas tendenciales. Ninguna «polisemia» en este dialéctico absoluto. No tomaremos por un desorden errante lo que multiplican con ecos, sobre la firme consecución cifrada de lo Uno-del-sentido [*Un-du-sens*], estos timbrados asombrosos con los que el poema se prende y se apaga.

El garante de la unidad del sentido, Mallarmé nos lo advierte, no es otro que el que vale como ley para el *esplace* de las escrituras: «¿Qué pivote,

pretendo yo, en estos contrastes, para la inteligibilidad? Hace falta una garantía – La sintaxis» (*El misterio en las letras, O,* 385).

No extraviarse en la gramática es una directiva principal para quien quiere descubrir el funcionamiento del poema, y acceder por consiguiente a la elucidación de su falta, la lógica dialéctica en persona.

Demos por soporte la versión puntuada, estirada, a-poética y explanada [*mise à plat*], del objeto que nos proponemos hoy.

A la nue accablante tu
Basse de basalte et de laves
A même les échos esclaves
Par une trompe sans vertu

Quel sépulcral naufrage (tu
Le sais, écume, mais y baves)
Suprême une entre les épaves
Abolit le mât dévêtu

Ou cela que furibond faute
De quelque perdition haute
Tout l'abîme vain eployé

Dans le si blanc cheveu qui traîne
Avarement aura noyé
Le flanc enfant d'une sirène[39]

¿Qué naufragio, pues, engulló hasta el mástil, arrancadas las velas, lo que era el último resto [débris] *de un navío? La espuma que se ve sobre el mar,*

[39] A diferencia del resto de los textos citados en la presente obra, y debido al análisis pormenorizado que el filósofo lleva a cabo de los mismos, optamos por ofrecer en el cuerpo principal del texto la versión original tanto de este soneto como, más adelante, de "El de sus puras uñas onyx"; lo que le facilitará, entendemos, al lector, el seguimiento de la lectura que Badiou hace de ambos. Transcribimos, a continuación, la traducción de "À la nue accablante tu" efectuada por Nora Pasternac, Centro de Lenguas-ITAM· "Ante la nube abrumadora silenciado / Base de basalto y de lavas / Entre los ecos esclavos / Por una trompeta sin virtud / Qué sepulcral naufragio (tú / Lo sabes, espuma, aunque burbujees) / Supremo uno entre los restos / Abolió el mástil desvestido / O aquello que furibundo falta / De alguna perdición alta / Todo el abismo vano desplegado / En el tan blanco cabello que cuelga / Avaramente habrá ahogado / El flanco infante de una sirena". Téngase en cuenta, no obstante, que, al momento de seguir el proceso de análisis-reconstrucción efectuado por Badiou, no podremos atenernos a esta versión 'literaria' y relativamente 'libre', sino que nos veremos obligados a traducir literalmente cada fragmento citado del poema. (N. del T.)

huella de esta catástrofe, lo sabe, pero no dice nada acerca de ello. La trompa[40] *del navío, que habría podido informarnos, no se hace oír, impotente, sobre este cielo bajo y este mar sombrío, color de roca volcánica, que aprisiona el eco posible de la llamada de socorro.*

A menos que, en realidad, furioso de no haber tenido ningún navío que hacer desaparecer, el abismo (mar y cielo) haya engullido una sirena, cuya espuma blanca no sería ya más que el cabello.

En resumen, desde que se entiende:
- que «silenciado» [«*tu*»] del primer verso es participio pasado del verbo silenciar [*taire*], a relacionar con naufragio («¿Qué naufragio, silenciado ante la nube, abolió el mástil desvestido?» [«*Quel naufrage, tu à la nue, abolit le mât dévêtu?*»]);
- que «por una trompa sin virtud» [«*par une trompe sans vertu*»] se relaciona con «*tu*» («Qué naufragio, silenciado ante la nube, por una trompa sin virtud» [«*Quel naufrage, tu à la nue par une trompe sans vertu*»]);
- que «directamente a» [«*à même*»] se relaciona con «base» [«*basse*»] («la nube, base de basalto y de lavas, directamente a –en el sentido de "al lado de"– los ecos esclavos» [«*La nue, basse de basalte et de laves, à même –au sens de "tout contre"– les échos esclaves*»]);
- que el segundo cuarteto se puntúa interrogativamente;
- que, en los tercetos, hay que imaginar una coma después de «furibundo» [«*furibond*»], así como después de «alta» [«*haute*»];
- que «furibundo» [«*furibond*»] se dice del abismo vano desplegado [«*l'abîme vain eployé*»], el cual es culpable de haber ahogado a la sirena...
el poema está arquitecturado. Ninguna otra vía, ustedes lo experimentarán, es posible, si se quiere integrar todo el material explícito, y bajo la suposición, comprobada por el autor, de que la sintaxis equivale a garantía.

2

Hablábamos el año pasado del *esplace*, lugar legal supuesto de todo acontecimiento [*événement*]. Mallarmé parte de un representante figural «esplazado»: mar y cielo fundidos en el abatimiento vil de la nada.

Metáfora del *esplace*, y más particularmente de la página en blanco donde todo se escribe. Decorado del cual es demasiado decir que es un

[40] Se plantea, de aquí en adelante, un juego de palabras intraducible en torno de *trompe*, que es tanto «trompa» en el sentido de la parte delantera de un barco como «trompa» en tanto que instrumento musical. (N. del T.)

fragmento de naturaleza, pues Mallarmé, de la naturaleza, excluye con precisión el ensamblaje [*assemblage*] del cielo y del mar: «El mar del que más valdría hacer silencio [*se taire*] que inscribirlo en un paréntesis si, con él, no entra el firmamento en el mismo –de igual modo se separa, propiamente, de la naturaleza. Cierto drama de excepción, entre ellos, hace estragos, que tiene su razón sin persona [*sans personne*][41]» (*Bucólica*, *O*, 403).

Es de este «drama de excepción» que nuestro soneto hace el bosquejo, «razón sin persona» (pura lógica) de la cual el escrito debe colmar la falta, practicando el efecto. Leer un soneto tal, es equivaler mentalmente a aquel en el cual

> El hambre que de ningún fruto aquí se regala
> Halla en su docta falta un sabor igual (*O*, 76)

En cuanto a la dialéctica, en cuanto a la fuerza, les propongo percibir, leyendo a Mallarmé, el sabor igual de su ausencia.

En lo cual la poesía dialéctica es el reverso de la política dialéctica, donde el sabor, a menudo muy agrio, es percibido en su real [*réel*].

De donde se sigue esto: al día de hoy, toda poesía política es del ámbito de la epopeya, la cual no es política sino al sesgo, y más bien por lo que escapa a su magnificencia que por lo que retiene en ella su resplandor.

Si se admite que, poeta, Mallarmé toma la página en blanco por metáfora original del *esplace*-en-sí [*l'esplace-en-soi*], se verá de entrada que el poema se inaugura sobre una metáfora segunda, donde el complejo mar-cielo reemplaza «el papel vacío que su blancura defiende» (*Brisa marina*, *O*, 38).

Sobre el mar mallarmeano, escindido de la naturaleza, reducido a su anonimato, una huella, la espuma, detenta el principio de un sentido («tú lo sabes, espuma») [(«*tu le sais, écume*»)] que ella no libera («pero babeas en él») [(«*mais y baves*»)].

Es del poeta la primera huella escrita sobre el papel vacío, ella misma metáfora, para nosotros, del *horlieu* del cual todo *esplace* hace retroactivamente plaza. Pues lo escrito «en sí» no tiene ninguna asignación, y no viene a la existencia sino contradiciendo la pureza azarosa de la página virgen.

---

[41] Debe tenerse en cuenta que la palabra *personne* no sólo significa «persona» sino también «nadie». (N. del T.)

El gesto metafórico por el cual el poema es posible apunta a la contradicción de la huella y de lo blanco, metaforizada en espuma y en mar-cielo.

Que el problema crucial de Mallarmé sea el que decimos, o sea, el proceso puesto en marcha por la inscripción fuera-de-lugar [*hors-lieu*] de las palabras sobre el *esplace* de la hoja, la escolta teórica de los poemas no deja ninguna duda sobre este punto:

> Apoyar, según la hoja, en blanco, que la inaugura, su ingenuidad, en sí, negligente incluso del título que hablaría más arriba: y, cuando se alineó, en una ruptura, la menor, diseminada, el azar vencido palabra por palabra, indefectiblemente el blanco retorna, antes gratuito, ahora seguro, para concluir que nada hay más allá y autenticar el silencio (*El Misterio en las Letras, O,* 387).

Desde antes del poema, tenemos la entrada metafórica siguiente (M_0 para «metáfora»):

$$\frac{\textit{horlieu}}{\textit{esplace}} \xrightarrow[M_0]{} \frac{\text{escritura}}{\text{blanco}} \xrightarrow[M_0]{} \frac{\text{espuma}}{\text{nube}}$$

La interrogación de la espuma –luego, el efecto del *horlieu* o del escrito–, es el punto de donde se dispone el poema.

Dos hipótesis, separadas por «o aquello que»[42], resuelven el suspenso de una palabra por sí misma indescifrable:

a) la espuma sería la huella sobre el vacío marino del naufragio de un navío;

b) la espuma sería la huella de la zambullida de una sirena.

Estas dos hipótesis están ellas mismas organizadas según dos cadenas metonímicas. El navío se construye con un llamado de socorro (la trompa), luego, con un mástil despojado de sus velas; la sirena con su flanco infante, luego, con su cabellera.

Navío y sirena son los dos términos evanescentes de los que se sostiene que haya algo (la espuma) más bien que nada (la nube abrumadora).

Son evanescentes, sin que la espuma sea la huella sino de su desaparición. El navío naufragó, la sirena se zambulló bajo el agua, y si la pregunta

---

[42] La expresión *«ou cela que»* posee una tensión semántica imposible de mantener en castellano. Puede ser, por un lado, «o aquello que», y, por otro lado, si se considera a *cela* como la forma verbal correspondiente a la tercera persona singular del pasado simple de *celer* («callar», «guardar un secreto»), «o calló que». (N. del T.)

por la cosa es abierta por la espuma, lo es bajo la pregunta por su causa, la cual es del orden del movimiento de una ausencia.

Las cadenas metonímicas, este alambique del negativo mallarmeano, apuntan a lijar la ausencia hasta los confines de lo nulo.

El navío no es evocado sino por la abolición, no tan sólo de su masividad, sino de su mástil, último resto [*épave*]; o por el hipotético son de una trompa inaudible. La sirena se resuelve en su propia cabellera de infancia; aún más, no es ésta sino un único y blanco cabello.

Si convenimos en notar con una barra, con una tachadura, la acción que desaparece del término causal, las dos cadenas, rotas por «o aquello que», se presentan así:

navío (naufragado) → mástil (desvestido y abolido) → trompa (sin virtud)
espuma
sirena (ahogada) → *cabello*

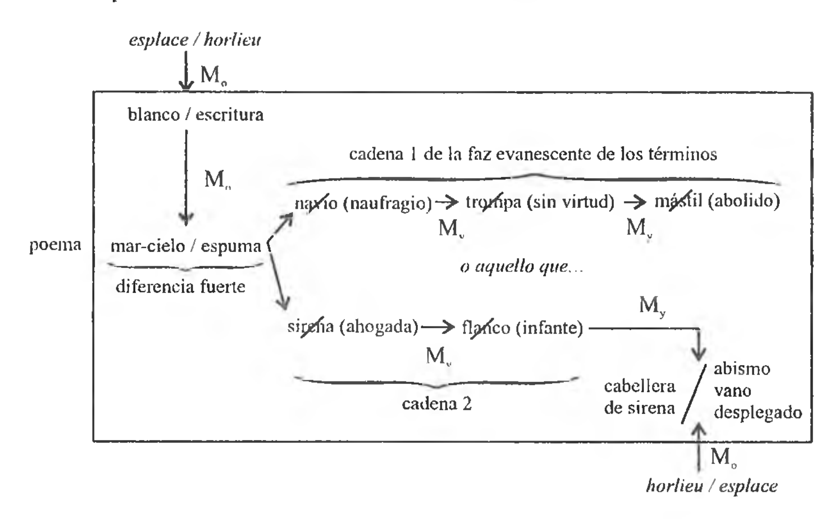
Nos encontramos con todas nuestras categorías. La diferencia fuerte (espuma/abismo), apertura del problema de la cosa; la red de diferencias débiles, organizadas por metonimias (navío, mástil, trompa; sirena, cabellera); la transición de una a otra por la causalidad de la falta, que los términos evanescentes soportan: naufragio del navío y ahogamiento de la sirena, de los cuales lo que es –la espuma– da señal [*fait marque*] fuera-de-lugar [*hors-lieu*] sobre la desolación del *esplace*.

Que el término evanescente sea él mismo la señal [*marque*] del vacío mismo, lo vemos suficientemente en que el navío fue engullido, y la sirena «avaramente» ahogada, como si estos términos no tuvieran su sustancia y su efecto sino de una reabsorción en el abismo marino, del cual ellos son en el mundo la delegación que desaparece.

Y notemos este progreso de largo alcance de que si el navío naufragado es un exterior incluido, un heterogéneo engullido en lo homogéneo, la sirena, animal marino, procede a la inversa de una expulsión fulgurante fuera de su elemento nativo, homogéneo que transita, en lo que salta un delfín, a lo heterogéneo superficial de lo visible, con el pesar del avaro abismo.

El lugar posee esta avaricia de volver a llevarse enseguida lo que él da, la delgada cicatriz de la causa, y de tender a que nada advenga sino él mismo: «Nada habrá tenido lugar sino el lugar» (*Una tirada de dados jamás*, *O*, 474).

En cuanto al clivaje, éste es manifiesto, respecto de la doble naturaleza de la espuma. Ciertamente, ella es huella, así pues, está atrapada en la red de las diferencias mundanas, contrariamente a lo ilimitado de la nube. Pero, por otro lado, no se sostiene sino a partir de una alianza [*apparentement*] con el abismo, respecto del cual indica la potencia negativa y el efecto sub-yacente de abolición. Lo que existe fuera-de-lugar [*hors-lieu*], dice el poema, se encuentra allí emplazado bajo la ley del lugar (del *esplace*). Navío y sirena, vueltos a lo nulo del abismo, dividen la espuma según la causa (faz evanescente) y según la consistencia (huella efectiva, pero real muda, que «babea en él»).



Nos encontraríamos, pues, al término de nuestros esfuerzos, habiendo comprobado el texto como emblema de la dialéctica estructural según las operaciones de la metáfora (M_0) y de la metonimia (M_y).

Excepto que, enseguida, el cuadro sugiere:

1. ¿Por qué dos términos evanescentes (vacío y sirena)? ¿Por qué este segundo clivaje que dispone, cortadas por el enigmático golpe [*coup de force*] del «o aquello que», dos cadenas metonímicas?

2.- ¿Por qué este insólito cierre, que induce que, al final, resulte metafóricamente del poema, bajo las especies de la relación cabellera/abismo, aquello mismo, en apariencia, que se había introducido en él como espuma/mar-cielo? ¿Qué se ganó, de la espuma al cabello?

3

¿No basta con un único término evanescente para que su efecto de falta, clivando todo índice de realidad [*réel*], autorice el todo del poema?

Es, sin embargo, por dos veces que el navío no tiene lugar.

Naufragado, en primer lugar, desnuda sus velas, apaga su trompa (su sirena, ya, pero de alarma) a fin de que se anule su resto [*épave*] supremo.

Pero a su vez el naufragio se revocó en duda. Se trataría, más bien, de una zambullida de sirena.

Estas dos negaciones no son de la misma especie. La primera representa el desvanecimiento del término causal, la segunda anula el desvanecimiento mismo. Y, sobre el fondo de esta revocación, se suprime el segundo y terminal término evanescente (la sirena).

Observen que en el maoísmo, es también por dos veces que hay que producir la destrucción de la burguesía. En primer lugar la antigua, la clásica, respecto de la cual el leninismo establece los medios de destruir su aparato. Después la nueva, la burocrática de Estado, respecto de la cual el maoísmo enseña que germina en los instrumentos mismos de la primera destrucción, el partido leninista, y el Estado socialista.

La cuestión radica en saber si las masas revolucionarias, actor histórico equivalente a la causa evanescente para la revolución leninista, son las mismas que vienen a desalojar, en lo que las había en primer lugar vertebrado (el partido y el Estado), a la burguesía llorosa que supo formarse y vencer en Rusia, después de que Stalin no hubiera propuesto, para postergarlo, sino la sombría igualdad ante el terror.

¿Uno o dos términos evanescentes? ¿Es la misma «revolución», la que Lenin enfrenta al Estado, aquella de la que se trata en la Revolución Cultural?

Sin duda hay que pensar, más bien, que al naufragio socialista del barco burgués lo sucede la zambullida comunista de las sirenas del Estado. Que son, por lo demás, sirenas con bigote. Sólo el carácter provisoriamente ascendente de la nueva burguesía monopolista burocrática de Estado puede explicar que su canto ronco y siniestro pueda seducir a navegantes de la historia tan dispares como colonos etíopes, los militares de Vietnam, ciertos intelectuales árabes, técnicos del Este, barbudos de América Latina o los palurdos obreros profesionales de los sindicatos franceses.

Para hacer de todo eso el todo de un naufragio, no es de sorprender que sean precisas extrañas novedades, como poner en marcha decenas de

millones de estudiantes y de obreros a propósito de historias de teatro, de películas, de pintura al óleo y de filosofía.

Para Mallarmé, en todo caso, el segundo término evanescente se inscribe a partir de la falta del primero, falta radical en cuanto ésta se apoya no sólo en el término (el navío), sino en su desaparición (el naufragio, el navío).

El poema exhibe la causalidad de la falta en su efecto, pero también en su ley, puesto que está regido interiormente por la falta del primer término causal supuesto, el primer término evanescente.

«O aquello que...» procede a la abolición de lo abolido. Se anula lo que se suponía de ausencia eficaz.

Desde este momento, el poema ya no es más solamente metáfora de categorías dialécticas. Es el concepto de las mismas. La realidad de las categorías opera para mover la cosa poética.

Pasamos poéticamente del navío a la sirena; uno y otra, figuras metafóricas del término evanescente, por el desvanecimiento de la primera figura, de donde se engendra la necesidad de la segunda.

Lo que dice el poema, lo hace.

Mediante lo cual se alía con la acción marxista, donde el escrito nunca es sino aquello con lo cual se soporta el sujeto político en su unidad de antagonismo. Desde Lenin, todo escrito marxista tiene por título: la situación actual y nuestras tareas.

Mallarmé interpreta la dialéctica estructural menos como el tema de una metáfora que como una directiva para el poema.

Lo que faltaba, el navío, el navío, debe venir a faltar en su falta para que advenga, ideal, la sirena.

Mallarmé dice: «sopla la vela del ser, por la que todo ha sido. Prueba» (*Igitur*, O, 434).

El poema es esta prueba retroactiva del ser soplado –el ser– y requiere, para administrarlo, la falta de la falta.

Si toda cosa existe de lo que le falta [fait défaut], lo mismo vale para la causa. No es sino aboliendo una primera causalidad que dan ustedes consistencia al concepto de la causalidad misma.

Esta operación especial, característica de las máquinas dialécticas de Mallarmé, y por la cual proceden interiormente a la supresión de su primera metáfora negativa, será llamada más adelante: la anulación.

En cuanto a saber por qué la sirena hace tope [*fait butée*][43], se inmoviliza en la idealidad de una falta que no puede, ella misma, faltar, no tendremos

[43] La idea aquí es que la sirena «se atasca», «encalla». (N. del T.)

tiempo hoy de saberlo.

Seguro que hay quienes creen que con la revolución de Octubre se instala [*se met en place*] un «Estado obrero» que ningún avatar histórico, por repugnante que fuere, separará jamás de su esencia.

Está claro que bajo el estandarte de la desaparición del Estado, Marx imaginaba, no solamente la falta del Estado burgués, sino, progresiva, la falta de su falta, denominada comunismo, donde es abolida toda causalidad política. De esta abolición, el Estado de dictadura del proletariado asume el proyecto. Lo que Lenin completaba al indicar que todo Estado, en el fondo, era burgués, de manera que, viniendo a faltar a sí mismo bajo el efecto del primer asalto insurreccional, que abre carrera al proletariado, el Estado –siempre burgués– debía necesariamente faltar una segunda vez, abriendo esta vez carrera a las masas comunistas de la sociedad sin clases, término evanescente general de la historia finalmente dado en su concepto concreto.

Que el Estado socialista y el partido que lo dirige sean nidos de ratas de burguesías burocráticas, esto es lo que las masas experimentan.

De esta experiencia, quedaba por hacer una política marxista. Imperecedera iniciativa de Mao, haber al menos enunciado la urgencia de la misma.

Mao, bajo las especies de una larga serie de revoluciones culturales, designó y practicó por primera vez el retorno de la falta estatal sobre sí misma, siendo su «o aquello que...» nada menos que el aval dado, por un dazibao escandaloso, a los motines de la juventud, y después una fracción de los obreros, contra los nuevos burgueses del Estado socialista.

De lo que puso fin a las viejas tiranías, hay que también saber liberarse.

Los que persisten, después de esto, en hablar de algo así como un ser estable del socialismo y de su Estado, comparten ciertamente con Mallarmé la hipótesis de un punto de detención. No vieron, sin embargo, la anulación.

Mallarmé tiene una coartada que ellos no pueden producir. A diferencia, desgraciadamente, de la URSS imperialista de hoy, la sirena, aun rendida al abismo, no existe.

1 de febrero de 1976

Todo sujeto es una excepción forzada, que viene en segundo lugar

El teatro. – El catolicismo y la política. – Falta y destrucción. – Los significantes de excepción, lugares del sujeto. – Del rol de las tumbas en el marxismo y en el arte. – El punto de detención. – Análisis de la tirada de dados. – La rosa y el comunismo.

1

¿Quién dirá lo que le debemos al teatro, de la *Orestíada* de Esquilo a las piezas de Brecht? Arte capital, analizador ininterrumpido de nuestra historia. Mallarmé enuncia, sobre este punto, un axioma claro y neto: «El Teatro es de esencia superior» (*El Género* o *De los modernos, O,* 312).

Instituir el teatro de nuestro tiempo, Mallarmé se aboca a ello. Nuestro tiempo, ¿qué hay para decir? Aquel donde la religión representativa –teatral– por excelencia, la católica, está en desherencia.

En su análisis de la misa, nuestro dialéctico encuentra tanto de verdad figurativa como Hegel de conceptual en el misterio de la Redención. La misa es un famoso teatro de la dialéctica estructural. Observen, mejor:

> «Tal, en la autenticidad de fragmentos distintos, la puesta en escena de la religión de Estado, no sobrepasada aún por ningún marco [*cadre*] y que, según una obra triple, invitación directa a la esencia del tipo (he aquí el Cristo), después invisibilidad de ésta, por último ensanchamiento del lugar por vibraciones al infinito, satisfacía extrañamente un deseo moderno filosófico y de arte» (*Del mismo modo, O,* 396).

La citación a comparecer, tema de la «presencia real», resulta en la invisibilidad del Dios, término evanescente fundamental. Tomado en el emblema de su ausencia, funciona como causa para el estruendo artístico de los órganos [*orgues*], que lleva el lugar a lo infinito, así como en *Una tirada de dados*... el lanzar las cifras, incierto hasta la desaparición del

oficial en el oleaje, eleva la mirada a las constelaciones enumeradoras de un total de astros.

Lo cierto es que en 1890 uno ya no puede conformarse decentemente con el catolicismo. La laicización de todo teatro de esencia superior no deja a la actividad mental sino dos vías: «dos vías, en total, en que se bifurca nuestra necesidad, a saber: la estética, por un lado, y también la economía política» (*Magia, O,* 399).

Nosotros no cambiamos. ¿A qué, pues, sacrificar nuestra necesidad de teatro, si no al arte o a la política? Se alegará la ciencia. ¡Profundidad de Mallarmé el no haber hecho aquí ninguna mención de la misma! ¿Quién creerá que la verdad pueda ser, tal cual, aquello a partir de lo cual se causa el deseo de un sujeto?

Que sea preciso que la necesidad se bifurque, queda por verse. En esto radica la cuestión del teatro de arte político. Podemos, sin embargo, garantizar que aquellos que, alzados en política hacia Mayo de 1968, bajaron los brazos hacia 1973 –son legión–, regresaron, por lo que a los mejores de ellos respecta, a la referencia artística, cuando los peores caían en la nada de «el reportaje universal», aplicándose incluso la cataplasma refrita de los monoteísmos.

La política está en una estructura de ficción. Éste no es uno de los menores enunciados mallarmeanos: «(...) la relación social y su medida momentánea, que se estrecha o se alarga, en vista de gobernarla, siendo una ficción, la cual depende de las bellas letras (...)» (*Salvaguardia, O,* 420).

Ocultar la ausencia esencial de la que procede el lazo social fue, para este lazo mismo, un grave error. Éste impide tener relación con las «substrucciones» [«*substructions*»] de la política, como se debería, en situación de público implicado, cuyo derecho elemental es chiflar la pieza, incluso interrumpirla, desde que la misma no propone sino un artificio mediocre, una ficción grosera en la que la multitud no sabría reconocer su propia grandeza:

> *Un gran daño fue causado* a la asociación terrestre, secularmente, al indicarle el milagro brutal, la ciudad, sus gobiernos, el código de manera distinta que como emblemas o, en cuanto a nuestro estado, lo que unas necrópolis son al paraíso que ellas evaporan: un terraplén, apenas vil. Pago, elecciones, no es aquí abajo, donde parece resumirse su aplicación, que pasan, augustamente, las formalidades que decretan un culto popular, como representativas –de la ley, sita en toda transparencia, desnudez y maravilla (*La Música y las Letras, O,* 653).

Invitación igualmente para los políticos a cuidar su representación, cuya regla profesional, es decir funcional, se limita a exponerse absolutamente en la transitoria función de emblema, sin imaginarse nunca detentar, por ellas mismas, cualquier sustancia que sea.

No se requiere en política sino un único lazo: la confianza, que hay que acordar, como en el teatro, para que la ficción valga.

Una política liberada de todo, excepto de este lazo revocable, no es más pesada que la huella escrita sobre la hoja. Todo el resto, quizás aún inevitable, da la talla de un «gran daño».

Esta aeración teatral de la política lleva, en el marxismo, el nombre de «debilitamiento [*depérissement*] del Estado». Es decir, ¡si él es, este Estado, lo que una necrópolis es al paraíso que ella evapora! Al término de lo cual, si es razonable hablar de un término, ya no subsiste más que la confianza interna de las masas, soporte en reciprocidad de su verdad como ficción.

Él, Mallarmé, retiene la vigilancia del Libro, a la espera de algo mejor.

¿Qué es el arte? La puesta en Todo de la naturaleza, por su atrincheramiento causal.

> La naturaleza tiene lugar, no se le agregará nada; sino unas ciudades, las vías férreas y varias invenciones que forman nuestro material.
> Disponible, para siempre y únicamente, todo el acto, queda por aprehender las relaciones, entre tanto, raras o múltiples; según cierto estado interior y que uno quiera extenderse a voluntad, simplificar el mundo.
> Igual que creer: la noción de un objeto, fugitivo, que falta [***d'un objet, échappant, qui*** fait ***défaut***]. (*La Música y las Letras, O,* 647).

Ocupar la falta [*défaut*] del ser pone en orden el símbolo. La igualdad de los elementos, y el golpe final del verso, concentran, ritmo y rima, la satisfacción del deseo de creer: «(...) el acto poético consiste en ver de repente que una idea se fracciona en un número de motivos de igual valor y en agruparlos; ellos riman: por sello exterior, su medida común que acuerda el golpe final» (*Crisis de verso, O,* 365).

Es al seguir, bajo el efecto del no-lugar natural, los dédalos de la fragmentación igualitaria (*esplace*) y de lo nuevo que en ella se crea bajo el sello de verso (*horlieu*) que nosotros consagramos nuestra investigación.

Como Mallarmé en lo que respecta a la naturaleza, yo no imagino que se pueda «añadir» a la sociedad, sino centrales nucleares. La política marxista debe saber suprimir, poner el viejo ser social en falta para verdaderamente

creer lo que no existía. Parecería que para ello fuese precisa la destrucción, que es más que la falta, que es a la falta lo que la fuerza es a la plaza.

Incluso ahí, el poeta no nos abandona: «La Destrucción fue mi Beatriz» (Carta a Lefébure, 1867).

2

La anulación no se inscribe nunca linealmente en el poema. Ustedes tienen cadenas metonímicas, del navío al mástil, de la sirena al cabello de espuma. Ustedes tienen sustituciones metafóricas, la espuma por la huella, el abismo por el *esplace*. Pero para producir la falta de la falta, hay que saltar de una hipótesis a otra: ¿navío? No. Sirena.

Este salto del sentido permite sólo anular un primer término evanescente, y exhibir el concepto de la causalidad de la falta.

¿No hay ahí un golpe [*coup de force*]? ¿Un golpe de la fuerza? [*Un coup de la force?*]

Pero también un costo. La deuda contraída por haber roto el pacto de la cadena metonímica. Mallarmé la paga en significantes de excepción. Vimos «o aquello que...». Casi ningún poema, sino, lo que da prueba de ello, las Tumbas, se sustrae a esto. «O si...», «No, pero...» (*El Mediodía de un Fauno*). «Si no es más que...» (*Brindis fúnebre*). «Sino...» (*Rememoración de amigos belgas*). «No era sino...» (*Soneto*). «Pero...» (*Pequeño aire. Un encaje se anula...*). «Excepto que...» (*Victoriosamente huido el suicida bello*). «Aunque...» (*Sus puras uñas muy alto...*). «Excepto quizás...» (*Una tirada de dados...*).

Tales son, acumulados, los índices intratextuales de lo que la ley de «esplazamiento» del texto no sabría, sola, engendrar, tratándose de lo que es para ella, en términos propios, una excepción.

Una vez dado el primer término evanescente, el poema sigue una línea de totalización. De querer romperla, hay que mantenerse *horlieu*. ¿Pero cómo, si ninguna fuerza viene a sobredeterminar como sujeto la consecución de las plazas?

La anulación del desvanecimiento, el embrague sobre una segunda línea de totalización, exige aquí que en lugar de [*à la place de*] una metonimia de borradura [*effacement*] suplementaria (después del navío, la vela arrancada, la trompa apagada, el mástil engullido, ¿por qué no el pabellón rasgado, el hilo de este pabellón, el átomo de este hilo?) surja –«o aquello que...»– la ruptura cualitativa donde la diferencia fuerte, despedida, se toma su revancha, donde lo heterogéneo rechazado retorna.

Digámoslo sin maquillaje: los «o aquello que», los «aunque», los «sino», los «pero» y los «excepto que» son nada menos que los significantes en que, cesura entre dos órdenes, se estiba, en lo que dura un relámpago, el efecto subjetivo.

Aparición-desaparición de un nuevo tipo, donde la cláusula de excepción hace todo el drama separador del sujeto. Diferencia fuerte repentinamente acentuada en la trama densa de las metáforas y de las metonimias. Ruptura brusca de la igualitaria fragmentación ideal.

La falta de la falta, resultado de la anulación, no es dos veces la falta, según la primera ley fijada. Le es preciso más, y la gramática da aquí testimonio de ello: de que una pista desconocida, intransitable según el «esplazamiento» inicial, se abre al efecto poético.

Denomino provisoriamente «sujeto» esta imprevisible bifurcación.

Todo sujeto es una excepción forzada, que viene en segundo lugar.

Mao afirmó, por primera vez, que ningún engendramiento lineal a partir del Estado socialista podía hacer que se esperara el comunismo. De lo que bastó para abatir el viejo orden social, no hay que esperarse que vaya más lejos por la sola perseverancia.

«*Perseverare diabolicum*»: máxima para el Estado socialista.

La diferencia fuerte, que Mao llama «contradicción antagónica», debe resurgir íntegramente: Revolución Cultural.

Mediante la cual Mao designaba la instancia actual del sujeto político comunista, golpe [*coup de force*] que la separa de su pretendida línea anterior de existencia, el Estado socialista y el partido que se halla en aquél exageradamente implicado.

¡Ah! ¡Él no querría enseñarlo demasiado, Mallarmé, este sujeto donde tropieza la voluntad estructural de su dialéctica! ¡Si todo esto pudiera mantenerse en lo homogéneo de las operaciones poéticas! Él declara su ambición en el programa de *Igitur*: «(el) Drama (...) se resuelve en seguida, en lo que se tarda en mostrar su derrota, que se despliega fulgurantemente» (*O*, 428).

En lo que se tarda en decir «o aquello que», «excepto que», el sujeto ya ha tenido lugar, en disidencia del lugar. Anulación hecha, transitamos, a partir de ahora, hacia la idea de la causa, y ya no tenemos, de nuevo, sino el universo familiar de las metonimias.

Este insuficiente clivaje forzado de dos cadenas, esta interrupción mínima, para la que son suficientes algunos adverbios, algunas conjunciones, ¿no es esto casi nada?

Sí, pero sin esta ínfima y total separación, sin esta gramática de la excepción, no habría sino la efectividad monótona, infinita, del pulimento del ser bajo la ley de una ausencia.

Verdadero dialéctico, incluso estructural, él la subordina al juego de las plazas, reconoce de paso [*au passage*], «fulgurantemente», la emergencia de la fuerza donde el *horlieu* se incluye destructivamente en el *esplace* que lo excluye.

En lo que él hace teoría del sujeto.

El haber llevado la maquinaria poética hasta el rigor implacable del «esto, ciertamente; no era sino quizás aquello», protege hasta el final a Mallarmé del precipicio plano de los estructuralistas. Lo que, en *Una tirada de dados*, precediendo el «excepto, quizás, una constelación», él denomina con exactitud «la neutralidad idéntica del abismo» (*O*, 473), y cuya improbable excepción viene, en lo que tarda un efecto de sujeto, a mantenerlo a distancia.

En cuanto a las «Tumbas», si no requieren la excepción gramatical, es que la anulación del primer término evanescente (el muerto, Poe o Wagner, Verlaine o Baudelaire) está representada en ellas mediante el «sepulcro sólido», el «calmo bloque»[44] que hace de golpe partición entre la vida terrestre del héroe y la vida ideal de su obra: él murió, salvo que no honramos su tumba material sino en los arcanos de su eternidad espiritual.

Ninguna otra función se imparte en los mausoleos de Lenin y de Mao: ellos murieron, a no ser, dice el monumento, que el sujeto político permanezca, del que ellos ocupan, a partir de ahora, para su ruta sinuosa, la posición de estrella polar.

En cuanto a saber si no es más bien la estrella la que se mausolea para que finalmente venga, del sujeto, «el momento de mostrar su derrota», hay ahí un asunto de Estado, el cual, después de todo, nunca es sujeto.

3

¿Por qué el poema se acaba[45]? Cuestión de puro hecho, y de pura lógica. Es un hecho, que él se acaba. Un poema de Mallarmé da incluso una impresión especial de buclaje, de maquinación integral. Sería sin

---

[44] *Bloc*, que traducimos aquí por «bloque» a fin de preservar la ilación metafórica de las figuras mallarmeanas, significa también, en el uso familiar, «prisión». (N. del T.)

[45] En el sentido de «acabamiento». La pregunta formulada por Badiou es: *Pourquoi le poème s'achève-t-il?* (N. del T.)

embargo lógico que permaneciera abierto; las operaciones combinadas del desvanecimiento y de la anulación –por las cuales la causa produce su efecto, y además libera su concepto–, no conllevan, por ellas mismas, ningún punto de detención

El navío... o aquello que la sirena... sino que Neptuno... a menos que una caracola...

¿Y por qué no el círculo de una reconvocación del navío? ¡He aquí que estaría bueno!

A la nue accablante tu
Basse de basalte et de laves
A même les échos esclaves
Par une trompe sans vertu

Quel sépulcral naufrage (tu
Le sais, écume, mais y baves)
Suprême une entre les épaves
Abolit le mât dévêtu

Ou cela que furibond faute
De quelque perdition haute
Tout l'abîme vain éployé

Dans le si blanc cheveu qui traîne
Avarement aura noyé
Le flanc enfant d'une sirène

Morte à l'excès qui fut son chant
Sinon qu'annule de sa haine
Le mât d'écume naufrageant.[46]

Al precio de un segundo forzamiento [*forçage*] subjetivo («aunque») [(«*sinon que*»], obtenemos este cierre perfecto, del cual la teoría de los

[46] Ante la nube abrumadora silenciado / Base de basalto y de lavas / Entre los ecos esclavos / Por una trompeta sin virtud / Qué sepulcral naufragio (tú / Lo sabes, espuma, aunque burbujees) / Supremo uno entre los restos / Abolió el mástil desvestido / O aquello que furibundo falta / De alguna perdición alta / Todo el abismo vano desplegado / En el tan blanco cabello que cuelga / Avaramente habrá ahogado / El flanco infante de una sirena / Muerta en exceso que fue su canto / Aunque anula de su odio / El mástil de espuma que naufraga. (N. del T.)

conjuntos debió preservarse prohibiendo que se acepte cadenas descendentes en bucle del tipo:

$$\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots \in d \in c \in b \in a$$

Bucle del cual la más simple es a ∈ a, que afirma que el conjunto es elemento de sí mismo, lo que ningún conjunto intuitivamente aprehensible tolera. Por lo demás, los conjuntos de tales entes formales fueron denominados «extraordinarios», tan extraordinarios que, para simplificar –incluso simplemente hacer posible–, la metateoría, se forjó su interdicción pura y simple, la cual es asegurada por el axioma especial, llamado de fundación (o de regularidad). Y, del mismo modo, el axioma de fundación proscribe que se pueda descender al infinito, bajo la forma:

$$\ldots\ldots\ldots a_{n+1} \in a_n \in \ldots\ldots\ldots a_2 \in a_1 \in a$$

Delimitante de lo imposible, el axioma de fundación es bien denominado, por tocar un real: real de la inclusión en sí mismo a título de elemento de sí.

Así en ciertos aspectos del partido [*parti*] de clase, tal, al menos, como lo ve Stalin: «destacamento de la clase obrera», parte [*partie*] de esta clase –elemento de su todo–, éste le es, por lo demás, equivalente, idéntico: desde el punto de la política, el partido, es la clase.

Así, la clase de Stalin se contiene ella misma como elemento.

Digamos que es in-fundada, respecto del axioma de fundación.

Mallarmé, está bien fundado. Ni el poema, supuestamente finito, se buclea, ni sugiere el principio de una infinitud descendente iterativa.

Dejo que ustedes juzguen si mi adjunción bucleante –des-fundante que anula la sirena y reinstruye el navío, equivale a una paradoja para las operaciones que acepta la teoría mallarmeana de los conjuntos poéticos: metáfora, metonimia, desvanecimiento, anulación. Las cuales, recordémoslo, articulan todos los conceptos de la dialéctica estructural: efecto de cadena, término evanescente, causalidad de la falta.

Mallarmé se detiene.

Mao no se detiene: prefiere, a los bucles de Stalin, la otra vertiente de lo infundado, de lo real como imposible: el descenso infinito. Del partido a las masas, donde se instaura y se ilimita, el trayecto no franquea una frontera estable. Sin el vínculo de masa, el partido es nulo. No incluir el partido desarma a las masas en la política. De donde los dos axiomas: el

partido es «núcleo dirigente del pueblo entero», más bien que destacamento de la clase. Se edifica, y se rectifica, «abiertas todas las puertas», más bien que depurarse según su ley de organización.

La política de Stalin es cerrada, suelta, fronteriza: algebraica. La de Mao es abierta, implicada, tendencial: topológica.

Topológico, también, el concepto maoísta de la historia política. Periodizar, y pasar más allá. Ningún punto de detención. «Éxito, fracaso, nuevo éxito, nuevo fracaso, y esto hasta la victoria final». Pero, el «final» en cuestión no es sino el que prescribe el período. No hay victoria final sino relativa. Toda victoria es el comienzo de un fracaso de tipo nuevo. «Es la lucha final», canto obrero de una época[47], designa la modalidad de historización que prescribe la figura actual del conflicto (de clase, por lo que a nosotros nos concierne). Después de lo cual, nuevas contradicciones, nuevas luchas, nuevos fracasos, nueva victoria «final».

¿Y el comunismo? El comunismo es el nombre de la otra época del conflicto. «No creo que el comunismo pueda evitar ser dividido en etapas, ni que no conlleve ninguna ruptura cualitativa» (Mao, *Charlas sobre cuestiones de filosofía*, 1964).

Este género de enunciado quiere decir esto, que es esencial para el marxismo: la historia no existe (esto sería figura del todo). No existen sino épocas históricas, historizaciones (figuras de lo Uno-del-dos [*Un-du-deux*]). Es por eso que nosotros, comunistas, no postulamos ningún punto de detención. Cuando determinamos la etapa en curso, es respecto de la precedente y de la venidera. No contamos más allá de tres. Cuatro como máximo [*grand maximum*]: se precisa un cuatro incierto para tener tres certezas.

El poema de Mallarmé, que es menos la etapa en curso del Libro que el resto de su imposibilidad, afirma una implacable finitud. Él «muestra por siempre su límite a los negros vuelos del blasfemo dispersos en el futuro» (*Tumba de E. Poe*, 70); él es esta «roca (...) que puso un límite al infinito» (*Una tirada de dados...*, 471).

Hay un momento para concluir. ¿Es éste la buena vieja negación de la negación? Muchos lo creen. Siendo el azar negado una primera vez, la segunda negación engendra la idea del azar mismo. La sirena es el absoluto del cual el navío no es sino la mediación. Hay algo de este género en *Igitur*:

---

[47] Se refiere al famoso estribillo de La Internacional: ***C'est la lutte finale / grupons-nous, et demain / L'international / Sera le genre humain***. La versión castellana, ligeramente diferente, es: «Agrupémonos todos, / en la lucha final. / El género humano / es la Internacional». (N. del T.)

> Él mismo al fin, cuando los brutos habrán desaparecido, obtendrá una prueba de algo grande (¿no más astros?, ¿el azar anulado?) del simple hecho de que él puede causar la sombra al soplar sobre la luz –
> Después –como él habrá hablado según el absoluto– de que niegue la inmortalidad, el absoluto existirá hacia afuera –luna, por encima del tiempo (*O*, 43).

Hegelianismo latente que consolida: «La infinita suerte del azar, que ustedes negaron» (*Id.*, 434).

4

A esta interpretación, que da sobre la vertiente idealista abierta de la dialéctica estructural, y que no es seguramente inexacta, hago dos objeciones.

La misma es desmentida en *Igitur* mismo por el teorema –Mallarmé lo llama un «esquema»– que sigue a continuación:

> En pocas palabras, en un acto en que el azar está en juego, es siempre el azar el que realiza su propia Idea al afirmarse o negarse. Ante su existencia la negación y la afirmación vienen a fracasar. Él contiene lo Absurdo, lo implica, pero en estado latente y le impide existir: lo que permite que el Infinito sea (*Igitur, O*, 441).

La lógica de Mallarmé no se establece más sobre la negación que sobre la afirmación. La causalidad de la falta no tiene nada que ver con el trabajo de lo negativo. La conceptualización (el infinito) de lo real (el azar) se opera en la neutralización recíproca de la afirmación y de la negación.

Los procedimientos dialécticos (desvanecimiento, anulación, la forclusión, que veremos), en principio irreductibles el uno al otro, no tienen otro fin que la producción del concepto. De ahí que no se expongan al azar sino para inscribir la necesidad del mismo: ésa es toda la gracia de la paradoja de Lacan, para quien la lógica (deductiva y formal) es ciencia de lo real (pura fortuna, encuentro azaroso). En esta paradoja reside la apariencia negativa de las operaciones: éstas delimitan en la lengua (la lalangue [*lalangue*], diría Lacan), más especialmente la lengua poética, la dictadura interdictora bajo el efecto de la cual lo real se dice como necesidad.

Una tirada de dados... ilustra de punta a punta la potencia afirmativa de las consecuciones dialécticas, sin alinear los bártulos de la negatividad (pero la falta, el vacío, el desaparecer: sí. Una sustracción no es una negación).

El «maníaco canoso» que «juega la partida en nombre del oleaje» huye a sepultarse en las «espumas originales» sin que se sepa si los dados fueron lanzados o no. En apariencia: «Nada, de la memorable crisis en que se hubo el acontecimiento realizado a la vista de todo resultado nulo humano, habrá tenido lugar (una elevación ordinaria escande la ausencia) sino el lugar, inferior chapoteo cualquiera como para dispersar el acto vacío abruptamente que si no, con su mentira, hubiera fundado la perdición, en estos parajes de la vaguedad en que toda realidad se disuelve» (*O*, 475).

Aunque se eleva una constelación que idealiza, «fría de olvido y de desuso», la apuesta sobre lo real cuyo coraje es agenciar el puro suspenso. En este sentido únicamente, «Todo pensamiento emite una tirada de dados» (477).

Las operaciones iniciales que despejaban el terreno a la excepción estelar –producción inventiva que recompensa la bravura mental– son de una complicación temible.

La escena –un océano desierto– induce de su propio vacío un barco naufragado, cuya espuma es la vela, el abismo marino el casco. Último resto [*débris*] en vía de abolición de esta nave fantasma, se eleva el puño cerrado del capitán, que contiene los dados. La hesitación en lanzarlos (o sea, la equivalencia de la negación y de la afirmación) transforma el gesto aleatorio en un velo [*voile*][48] de esponsales –entre el anciano y la probabilidad–, velo de ilusión que «titubeará encallará» hasta ya no ser comparable («como si», primer efecto de sujeto) sino a una pluma que flota. La pluma metamorfosea el océano en un tocado de terciopelo, de manera que bajo este sombrero emplumado se adivina a Hamlet, «príncipe amargo del escollo», pero sobre todo, en el teatro, señor del acto indecidible. Apenas evocado el peñasco del Danés, es a su bofetada[49] por la cola de una sirena que se asigna la anulación de la pluma, lógicamente equivalente al borrado de la tirada de dados.

Surgidos de la nada marítima, se suceden al menos seis términos evanescentes: el navío (naufragado), el brazo del lanzador de dados (hesitante), el velo de esponsales (que se arría), la pluma (flota alrededor del abismo), Hamlet (el acto indecidible), la sirena (escamas últimas).

---

[48] Adviértase la homonimia entre *voile* -«vela»- y *voile* -«velo (de novia, de esponsales)».

[49] Badiou utiliza la expresión *souffletage*, que remite al verbo *souffleter*, el cual, según el contexto, puede ser traducido tanto por «cachetear» o «abofetear» como por «humillar». (N. del T).

El sistema de las metáforas se mantiene sin desfallecer, desde la pareja azar/necesidad que vale como directiva para la lógica poética –ciencia de lo real–, hasta su idealización en punto de detención: cielo/constelación («punto último que lo corona»), pasando por los grados intermedios, cada uno procedente del auto-borrado de su predecesor: ala de espuma/ profundidad abierta; vela [*voile*]/casco; mano que contiene los dados/ cadáver del Maestro [*Maître*] («cadáver por el brazo separado del secreto que él detenta»); probabilidad/anciano; pluma/abismo; pluma/tocado de terciopelo; Hamlet/escollo; sirena/roca.

Agreguen a esto un comentario teórico que se mezcla con el proceso, y subraya sus ecuaciones. Nos advierte de que, en este teatro sin bastidores, se representa la pieza de donde toda aventura dialéctica obtiene su legitimidad formal.

Habiendo tenido el héroe, en toda su extensión, el coraje de desaparecer en las operaciones de aprehensión lógica de lo real, el efecto de sujeto final, que pesca [*épingle*][50] un magnífico «excepto quizás» que sobreviene al final del trayecto, cuando una increíble red de metáforas, de corrosiones metonímicas, de desapariciones relevadas, pulieron[51] hasta el hueso el «fantasma de un gesto» donde se probaba «una suerte ociosa».

5

Compararé esta dura labor lógica con el trabajo partidario, cuando la política acorrala lo ínfimo del antagonismo en medio de un amplio consenso, reduce la plenitud de lo social a su hueso conflictual, y, justo al borde del agotamiento de los recursos, admite, si todo está bien conducido, la excepción subjetivante de un brusco derrumbamiento de las condiciones iniciales bajo el empuje imperioso de las rebeliones.

Nuestra acción minúscula puede que parezca ser equivalente a la inacción. Pero el coraje de mantenernos en esta equivalencia nos hará formar parte del sujeto político de la nueva época.

Nuestra suerte de marxistas, ¿es «ociosa»? ¡Ciertamente! ¿Quién daría hoy un centavo por la revolución en Francia? Nuestro pensamiento, sin embargo, emite esta tirada de dados. Es que tiene, de la misma, el resorte

---

[50] En el sentido familiar de la palabra «pescar», como cuando se habla, por ejemplo, de «no pescar nada» o de «pescar a un ladrón». (N. del T.)

[51] El verbo aquí es *poncer*, que nos remite al concepto de *ponçage* que hemos anteriormente traducido como «pulimento (del ser)». (N. del T.)

de paciencia, sabiendo producir, a su escala, la lógica radical de la cual la fortuna grosera de los acontecimientos no es sino el azar primero.

Mi segunda objeción al hegelianismo supuesto del poeta, hénosla aquí.

¡Sus puntos de detención no son cualquier cosa! Las estrellas sostienen a la estrella [*La vedette est tenue par les étoiles*]. Constelación de la tirada de dados, septeto de centelleos, «astro en fiesta», por otra parte, «la estrella moribunda, y que ya no brilla» (*Herodíada*). Es una tradición bien establecida. Hugo termina ya muchos poemas por la visión de este cielo estrellado, del que Kant decía que, junto con la ley moral en su corazón, constituía el todo de las Razones.

¿Las otras peroraciones? El cisne, la rosa y el gladiolo, las joyas («el fuego de un brazalete», las «frías piedras preciosas»), la cabellera de mujer, el instrumento musical, la sirena y la amazona. La tumba.

No hay que ser muy astuto para ver que, además de su evidencia cultural (todo esto hace poesía, ¿no es así?), los significantes en cuestión son en cierta forma separables. Por manida que pueda ser, su intensidad cualitativa los distingue al punto de que, con sólo decir «rosa» (sobre todo no petunia), o «cisne» (pato, en cambio...), o «mandolina» (evitar corneta con válvulas), o «cabellera» (pelambrera no vale nada), me establezco en una distancia preciosa que hace un vivo contraste con «mesa», «cámara», «color» o «calefacción central».

De donde, a pesar del arcaico «*hoir*» [«heredero»], el carácter singularmente anticipado de estos versos:

La alcoba antigua del heredero
De muchos rico mas caído trofeo
Ni siquiera sería calentada
Si por el pasillo sobreviniera
(*Tres sonetos*, 73-74)[52]

por los cuales Mallarmé prepara a distancia los puntos de detención graduados que siguen a continuación (los dos primeros soportan una anulación retroactiva por el tercero): «fulgurante consola», «una rosa en las tinieblas», «tristemente duerme una mandolina».

---

[52] La chambre ancienne de l'hoir / De maint riche mais chu trophée / Ne serait pas même chauffée / S'il survenait par le couloir (*Trois sonnets*, 73-74). (N. del T.)

El tiempo para concluir sobredetermina las leyes dialécticas por un juego de intensidades preestablecidas que la profundidad temporal de la lengua reintegra.

Contrabandista de la cultura, Mallarmé, que finge engendrar por los estrictos recursos internos del procedimiento dialéctico el acabamiento del poema, inyecta para llegar al mismo connotaciones familiares. Nosotros soportamos, porque la lengua flotante de la que somos herederos nos autoriza a ello, que un poema haga escala sobre la rosa de la noche o el exilio del cisne. Henos aquí prácticamente llegados a buen puerto, la estrella nos condujo al mismo.

Es ahí que después de los «aunque» de la excepción se desliza el segundo golpe, el *bluff* de intensidad donde sucumbimos al sujeto.

Implicaría un gran esfuerzo que la lógica de las plazas, aun cuando fuese manejada por un virtuoso absoluto, liberase otra cosa que la iteración regular, virtualmente infinita, de lo que se desvanece y de lo que se anula. Se precisa para ello los milagros históricos del arte, con, a fin de cuentas, su fecha especial, pues ese fin de siglo XIX es reconocible entre mil, Mallarmé incluido, con sus rosas marchitas, sus dorados, sus gladiolos, sus consolas y sus abanicos.

Ninguna antipatía, por lo que a mí me concierne. Golpeado por el sello de las intensidades herederas, el poema demuestra que hay que dialectizar más allá de ella misma la dialéctica estructural. Que jugar para terminar con la fascinante e impersonal seducción de los significantes separables, es una suerte de fuerza.

Prueba, por lo demás, de que la «negación de la negación» no es, en todo esto, lo que nos permite concluir.

La bella palabra «comunismo» nos fue devuelta, a nosotros los marxistas, para denominar falazmente el punto de detención de nuestra prehistoria. Incluso la de «revolución», aunque menos abiertamente melodiosa, sirve, a menudo, de tiempo para concluir, aunque esté comprobado que no concluye nada, no teniendo ningún sentido excepto el que le confiere *la otra* revolución, la segunda, de donde su límite aparece.

La palabra «comunismo» se ha enmohecido, es cierto. Pero las rosas, los gladiolos y las cabelleras, las sirenas y las consolas, eran comidos por las polillas de la poesía de fin de siglo, aquella a la que se dio el nombre de «simbolismo», y que era, en resumidas cuentas, una catástrofe.

Tratemos de no ser más comunistas en el sentido de Brejnev o de Marchais, como Mallarmé no era simbolista en el sentido de Viellé-Griffin.

Si él, por otro lado, resistió gloriosamente bien con los cisnes y las estrellas, sepamos hacer lo mismo con la revolución y el comunismo.

Es porque se toma medida exacta de su potencia –luego, de su partición–, que las palabras pueden ser inocentes.

Joyería para lo sagrado de toda sustracción de existencia

Mallarmé y la lucha de clases. – Soneto en -ix y en -or. – La forclusión. – El sujeto como retardo. – Lógica del recorrido. – Todo es cierto, pero hay que pasar más allá.

1

Lo heterogéneo existe como sujeto. Mallarmé lo soporta mediante la excepción forzada. También la rarefacción del decorado, que dirige la insistencia de los términos evanescentes, entra en conflicto con la brutal intensidad conclusiva del poema.

Conflicto: es el título dialéctico de un texto en prosa muy poco citado, aparecido en principio bajo otro: «Caso de conciencia». Caso de conciencia del intelectual en la lucha de clases. ¡Y sí! Ella es nombrada allí en términos propios.

Mallarmé se halla en el campo. Ante su retiro se instala, anexo de la industrialización, en una «cantina de obreros de ferrocarril». Cuatro líneas equilibran Germinal, para la presentación de esta clase obrera de la construcción, esta «cuadrilla del trabajo», violenta, sindicalista, alimentada de alcohol y de cólera. Traducción de las invectivas contra la propiedad y la explotación. La hostilidad se vuelve hacia la villa[53] que ocupa el testigo: «¡Cabrón! acompañado de puntapiés en la cancela, es violentamente proferido» (*Conflicto, O,* 357). Lo lesionan, lo hieren. Su soliloquio restrictivo, que pretendía, en primer lugar, exceptuarse del odio obrero, resulta roto por un contraste: la otra clase, inolvidablemente pendenciera.

> Muy tieso[54], él me escruta con animosidad. Imposible anularlo, mentalmente: perfeccionar la obra de la bebida, tumbarlo, anticipándolo, en el polvo y que

[53] Entiéndase aquí «villa» (*villa*, en el original), de acuerdo con el primer sentido de la palabra señalado por el D.R.A.E.: «casa de recreo situada aisladamente en el campo».

[54] La palabra es *raide*, que denota, entre otras cosas, la rigidez propia de quien ha consumido algun tipo de droga o estupefaciente, en este caso, alcohol.

él no sea este coloso completamente grosero y feroz. Sin que yo ceda incluso mediante un pugilato que ilustraría, sobre la hierba, la lucha de clases, a sus nuevas provocaciones desbordantes (*Conflicto*, 357).

En la borrachera patente del antagonista, Mallarmé no halla ninguna ayuda. Más bien, ve su mutismo como una turbia complicidad destructiva. Entra, entonces, en «un enervamiento de estados contradictorios, ociosos, falsos, y el contagio incluso a mí, por medio de la confusión [*trouble*], de cierta imbécil ebriedad» (358).

¿A través de qué artificio estructural podría concernir la turbia [*trouble*] borrachera al conflicto de clase?

El domingo sólo ofrece una salida controversial. Después de las discusiones políticas («Tristeza, dice Mallarmé, de que mi producción quede, en éstas, por esencia, como las nubes en el crepúsculo o unas estrellas, vana» (358), la estrella, esta vez, atrapada en el círculo vicioso del antagonismo, encuentra su límite, y no puede concluir sino en vanidad), abatidos por el alcohol, los obreros se duermen.

Tentado de reemprender su ensoñación más allá de los cuerpos confundidos, Mallarmé no puede resolverse a ello. Un poderoso respeto, literalmente venido de otra parte, lo inmoviliza.

En el alcohol-sueño, este «momentáneo suicida», descifra en primer lugar «la parte de lo sagrado en la existencia», el sustituto provisorio para los obreros de una interrupción en que debemos reconocer, a falta [*à défaut*] de su forma elevada que sería la rebelión, una forma derivada de este acceso al concepto: la anulación.

Después «las constelaciones comienzan a brillar». ¿Vamos, una vez más, a concluir sobre su frío desuso? No. La experiencia del antagonismo obliga al intelectual a vincular su empresa al concepto de esta experiencia. Estos obreros –ustedes dirán, irreductiblemente reales–, de los que Mallarmé declara que, en su «cualidad, (él) debe comprender el misterio y juzgar el deber».

El cuerpo obrero, la clase en su destacamento nocturno, produce una opacidad más fuerte que las estrellas. Más bien que obstaculizar la peroración poética, deviene la sustancia de la misma, empalmándose con los siglos creadores de los pueblos hasta el infinito de una idea social:

Estos artesanos de tareas elementales, me es lícito, velándolos, al lado de un río límpido continuo, ver en ellos al pueblo –una inteligencia robusta de la condición humana les dobla el espinazo cotidianamente para obtener, sin la intermediación del trigo, el milagro de vida que asegura la presencia: otros hicieron los desbrozamientos pasados y acueductos o entregaron un

terraplén a tal máquina, los mismos, Louis-Pierre, Martin, Poitou y el Normando, cuando no duermen, así se invocan según las madres o la provincia; más bien unos nacimientos se hundieron en el anonimato y el inmenso sueño la oyó a la dínamo, postrándolos, esta vez, súbitamente un agobio y un ensanchamiento de todos los siglos y, tanto como esto sea posible –reducida a proporciones sociales, de eternidad (*Conflicto*, 359-360).

En los límites del tiempo, cual probidad, además de la belleza del homenaje, de someter su tarea de intelectual al encuentro azaroso y tenue de lo real de las clases, sin ceder en nada al populismo, por el consentimiento interior a lo que haga falta, ¡aprehender, ahí, la fuente violenta de otra especie de concepto!

2

Una segunda explanación [*mis à plat*] cuyo garante sintáctico es la ley de *esplace*:

Ses purs ongles très haut dédiant leur onyx,
L'Angoisse, ce minuit, soutient, lampadophore,
Maint rêve vespéral brûlé par le Phénix
Que ne recueille pas de cinéraire amphore

Sur les crédences, au salon vide: nul ptyx,
Aboli bibelot d'inanité sonore,
(Car le Maître est allé puiser des pleurs au Styx
Avec ce seul objet dont le Néant s'honore)

Mais proche la croisée au nord vacante, un or
Agonise selon peut-être le décor
Des licornes ruant du feu contre une nixe,

Elle, défunte nue en le miroir, encor
Que, dans l'oubli fermé par le cadre, se fixe
De scintillations sitôt le septuor (68/69)[55].

---

[55] Como anticipáramos, ofrecemos en el cuerpo principal del texto la versión original, a fin de facilitar la lectura y el análisis. Por lo demás, debemos a Octavio Paz una versión castellana, bastante libre, de este soneto: «El de sus puras uñas ónix, alto en ofrenda, /La Angustia, es medianoche, levanta, lampadóforo, / Mucho vespertino sueño quemado por el Fénix / Que ninguna recoge ánfora cineraria: / Salón sin nadie en las credencias conca alguna, / Espiral espirada de inanidad sonora, / (El

En un salón vacío, a medianoche, no reina sino la Angustia, que se alimenta de la desaparición de la luz. Cual una antorcha en forma de manos exhaustas que no soportaría sino una llama apagada, esta angustia del vacío no es curable por ninguna huella del sol poniente, ni siquiera de las cenizas que se habría podido recoger en una urna funeraria.

El poeta, señor [maître] de los lugares, partió hacia el río de la muerte, llevando consigo un significante (el ptyx) que no remite a ningún objeto existente.

Sin embargo, cerca de la ventana abierta al norte, brilla muy débilmente el marco dorado de un espejo donde hay esculpidos unicornios que persiguen a una ninfa.

Todo esto va a desaparecer, es como si la ninfa se ahogara en el agua del espejo, donde, no obstante, surge el reflejo de las siete estrellas de la Osa Mayor.

Mallarmé estaba orgulloso de este poema, por él calificado de «soneto nulo reflejándose de todas las maneras» (*O*, 1490). Pensaba haber desarrollado en él la autosuficiencia, la puesta en todo de la nada. Miren el título de la primera versión: «Soneto alegórico de sí mismo».

El texto parece vaciarse a sí mismo incesantemente. La carga de la falta, si se puede decir así, es máxima.

a) El «sueño vespertino» [«*rêve vespéral*»], alusión, clásica en Mallarmé, al sol poniente, ya abrasado por el día que termina –aunque llamado a renacer, de donde su puesta en metáfora por el ave Fénix, que siempre renace de sus cenizas–, ni siquiera dejó huella: hay falta de la huella de lo que desapareció.

b) El decorado (un salón) está absolutamente vacío.

- El señor [*maître*] está «en la Estigia» [«*au Styx*»]. El poeta, sujeto de la cadena, ocupa siempre la plaza del muerto. Se sacrifica para que el texto advenga como totalidad cerrada, estrictamente reglada por la ley: «El derecho a no consumar nada excepcional o que falte a las maniobras vulgares, se paga, en todos los casos, con la omisión de sí y, diríase, con la muerte como tal» [«*Le droit à rien accomplir d'exceptionnel ou manquant aux agissements vulgaires, se paie, chez quiconque, de l'omission de lui et on dirait de sa mort comme un tel*»] (*La acción restringida, O*, 370).

Maestro se ha ido, llanto en la Estigia capta / Con eso solo objeto nobleza de la Nada.) / Mas cerca la ventana vacante al norte, un oro / Agoniza según tal vez rijosa fábula / De ninfa alanceada por llamas de unicornios / Y ella apenas difunta desnuda en el espejo / Que ya en las nulidades que claüsura el marco / Del centellar se fija súbito el septeto». No obstante, como en el caso anterior, para seguir el análisis de Badiou tendremos que recurrir oportunamente a nuestra propia traducción literal. (N. del T.)

- Él se llevó consigo el «ptyx». ¡La de glosas que se hicieron acerca de esta palabra de ningún diccionario! Mallarmé dice sin embargo dos veces que se trata de un significante puro, ininscribible de otro modo que como atributo del poeta muerto: «Abolido bibelot de inanidad sonora», objeto nulo reducible al vacío sonoro del significante: «único objeto con que se honra la Nada», objeto retirado del ser, objeto sustractivo.

Si es sustractivo –menos uno–, es que el ptyx está en exceso sobre el tesoro del significante. Guardián de la posibilidad del sentido, no cae en esta posibilidad. El ptyx es el más-uno del significante, cuya denotación, por larga que sea la cadena, no adviene jamás.

El señor [*maître*] está ausente, bajo el emblema de este perfecto significante de la falta, que es también -es el tormento de los copistas–, la falta de un significante, inmanifestable en otra parte que en este poema, donde por lo demás no entra sino para designar su salida.

c) El marco dorado del espejo agoniza, apenas («quizás» [«peut-être»]) si es descifrable.

d) La nixe[56] es difunta, sepultada en el espejo.

Además de estos efectos de ausencia, diríamos por cierto que el clivaje atraviesa esta vez –tal como la atomística nos había indicado su exigencia– todos los elementos del poema.

Lo vespertino hace partición [*partage*] entre el día y la noche. El Fénix se divide según el fuego en cenizas y renacimiento. Medianoche es la hora mallarmeana por excelencia: ¿última del día que se acaba? ¿Primera del que viene? Divisible, clivada. Hora intemporal. Es a medianoche que *Igitur* debe consumar su acto (lanzar los dados): «lo que debe volverme puro» (*Igitur*, capítulo «La Medianoche», *O*, 435). El ánfora cineraria, por lo demás ausente, sería, como la tumba –otra ejemplar denotación mallarmeana– presencia, pero de lo que ya no es. El señor [*maître*] existe, garantía del lugar, pero está muerto. El ptyx, clave del sentido, carece del mismo. El oro del marco no se muestra, tal como el sol poniente, sino en su desaparición. La nixe aleatoria es perseguida, pero difunta. El espejo es a la vez el agua del olvido y la fijación del septeto.

Vemos también que nada existe sino en cuento griego, mitología nocturna, fabricación de un sueño. El Fénix, ave de leyenda. El ptyx, acuñación significante para equivaler al Falo de Lacan. La Estigia, metáfora muerta de la muerte. Los unicornios, posta medieval del Fénix. La nixe, feminidad para el único fauno.

---

[56] Ondina de la mitología europea septentrional. (N. del T.)

No terminaríamos nunca de enunciar la anulación de inexistencia, la nada de nada de la que esta increíble máquina hace materia.

Incluso las sonoridades que hacen que uno no les crea a sus orejas. ¿Es posible edificar un soneto en el cierre de rimas en -yx y -ore (cuartetos) además de, por inversión de los sexos musicales, en -ixe y -or (tercetos)?

Joyería para lo sagrado de toda sustracción de existencia.

Se nos lega una única excepción de certeza, el septeto de centelleos que viene de repente a sacarnos de la angustia, inducida en el espejo de nuestro olvido por el «aunque» [«*encor que*»] en que se encadena, salvador, un sujeto impecablemente retardado.

3

A ustedes, ya instruidos por «Ante la nube abrumadora silenciado», les propongo que vayan a la caza de términos evanescentes que tengan valor de causalidad. Eso nos había producido el gran beneficio de hallar dos de los mismos, navío y sirena.

Ahora bien, nos topamos con un hueso duro de roer.

La nixe nos conviene. Su ahogamiento alegado la restituye al espejo. Es una nixe. Y este atinado término evanescente judicial es enseguida anulado (aunque) para que se fije la constelación, que hace, como de costumbre, punto de detención.

De atenernos a los tercetos, la cuestión es simple.

El presupuesto del sol poniente (el sueño vespertino), término evanescente «natural» para la pareja día/noche (escritura/hoja), se metaforiza en la pieza vacía por la división del espejo [*miroir*]: marco dorado con unicornios, por un lado; espejo [*glace*] oscuro, por el otro. La agonía del oro del marco, horizonte de un atardecer de salón, induce la nixe como divisibilidad evanescente: perseguida por el fuego de los unicornios del marco, ella se zambulle en la noche del espejo. Su revocación («difunta») no dejaría ninguna huella –no engendraría sino «el olvido cerrado por el marco»– si la constelación no la relevara, en el régimen de la anulación (aunque) [*encor que*].

La conexión anuladora es tanto más cerrada, afirmativa, cuanto que, después de todo, según la leyenda, es la ninfa Calisto la que fue proyectada al cielo para dibujar en éste la Osa Mayor. Moribunda en su propio desvanecimiento, ella renace, eterna y fría.

¿Qué es una buena metáfora del término evanescente en general? El sol (poniente), causa ausente de la noche.

¿Qué es el sol poniente? Es día más noche.

¿Qué es la nixe (difunta)? La misma cosa, restringida al salón («la acción restringida»): oro (agoniza) + espejo (sombra).

Ahora, ¿qué buena metáfora, en la noche cuya falta de sol hace todo, de la Idea de esta falta (luego, de la falta de esta falta)? Las estrellas, cuya claridad revoca el término evanescente produciendo el concepto del mismo. Por la estrella, el sol falta al menos dos veces. La estrella supone la noche, luego el desvanecimiento causal del sol, y sin embargo, haciendo claridad, la anula.

La idea del sol (poniente), que re-nombra la nixe (difunta), es, en la noche del espejo (en «el olvido cerrado por el marco»), el reflejo del septeto de estrellas. Tenemos ahí el concepto, la falta de la falta, con la que toda angustia se eleva, porque ella lo es.

Es de la ausencia del sol que se hacía la angustia. El septeto nace de la anulación de la huella supuesta de esta ausencia: la nixe. Aprehende, pues, la angustia, no como efecto, sino como esencia.

Sí, pero: ¿un único término evanescente, entonces, la nixe? ¿Y los cuartetos?

4

Hay, en primer lugar, retroacción del poema sobre sus condiciones. ¿Qué hubo antes del salón vacío?

La pareja inaugural es, claramente, el día y la noche. Se da dos veces, en su juntura evanescente. El «sueño vespertino», roja iluminación del atardecer, y el Fénix (el sol), que su fuego inherente consume en promesa de renacer al amanecer.

Es en el corazón mismo de la noche que el poema se propone garantizar, mediante el concepto-estrella del fuego-muerto, la promesa solar. Entre dos presencias, sólo la falta de la ausencia del presente, con valor de idea, salva el mundo del azar.

Entre dos imaginarios, sólo lo simbólico nos guarda de lo real.

Entre dos alzamientos de masas, sólo la política del partido preserva la clase.

Tengan cuidado: enunciables al mismo punto, los tres enunciados, el mallarmeano, el lacaniano, el maoísta, no son isomorfos.

El salón vacío y nocturno, ¿guarda huella de la promesa dorada? He aquí quien dirige la inspección de los lugares, en el régimen poético de la angustia.

Se produce algo un poco extraño. Se ve bien que, sucesivamente, el ánfora (funeraria), el señor (en la Estigia), y el ptyx (inexistente) constituyen la triple proclamación] del no-ser. La primera contiene las cenizas, el segundo está muerto, el tercero es esta palabra que no dice palabra.

Pero, además, *ninguno está ahí*.

Estos seres fantasmáticos serían, con seguridad, términos evanescentes, puesto que no tienen otro ser que designar el no-ser, si no hubiera que admitir que, desvanecerse, no pueden, afectados como están, en el decorado, de una ausencia radical, y sin efecto (a diferencia del supuesto navío, que se infería de la espuma visible, o del espejo divisible, que se puede distinguir).

¿Hay que decir que estos términos son anulados? Tampoco, pues para la anulación de un término hipotético, es preciso que su desvanecimiento sea causa de una huella a propósito de la cual se hace advenir, como excepción, otro término, como la sirena después del navío, o el septeto de estrellas después de la nixe.

El ánfora, el señor y el ptyx tienen todos los atributos del término evanescente, salvo el desvanecimiento, de donde debería revelarse una huella de la falta. Faltan sin huella. Por esto, son insustituibles.

Aquí, una nueva especie de la ausencia: la que no opera en ninguna representación, y de la cual el concepto, falta de la falta, no tiene dónde agarrarse. De estos términos es preciso decir, retomando a Lacan, que están forcluidos.

Debo designar tres operaciones sobre la ausencia:
- el desvanecimiento, que tiene valor causal;
- la anulación, que tiene valor conceptual;
- la forclusión, de valor nulo.

Es al genio de Mallarmé que debemos, habida cuenta del ptyx, el afirmar que el puro significante de la marca no tolera ser evocado sino afectado de forclusión. No es que desaparezca: *él no está ahí*.

Inalterable soporte del «no hay», es tangente a lo real, respecto de lo cual sólo se dice «hay».

Es por eso que la palabra misma debió ser arrastrada a las orillas de la muerte.

Hay lo inconceptualizable. He aquí lo que dicen, construidos mediante forclusiones, los cuartetos de este soneto. ¿Qué es esto inconceptualiza-

ble? El puro hecho de que haya concepto, realidad a la que se deben los tercetos. Lo que hace que haya concepto, son el señor, la muerte y el puro significante: el poeta, el ánfora y el ptyx.

Lo que ustedes nunca lograrán deducir: este triángulo del sujeto, de la muerte y del lenguaje. Pues a partir de ahí se hace toda deducción.

Deducir, es sustituir. Las «reglas de sustitución» están en el fundamento de la lógica matemática. El ánfora, el señor y el ptyx son insustituibles, mantenidos para siempre en el «no hay», correlato simbólico del «hay» lo real. Trinidad de lo simbólico como tal.

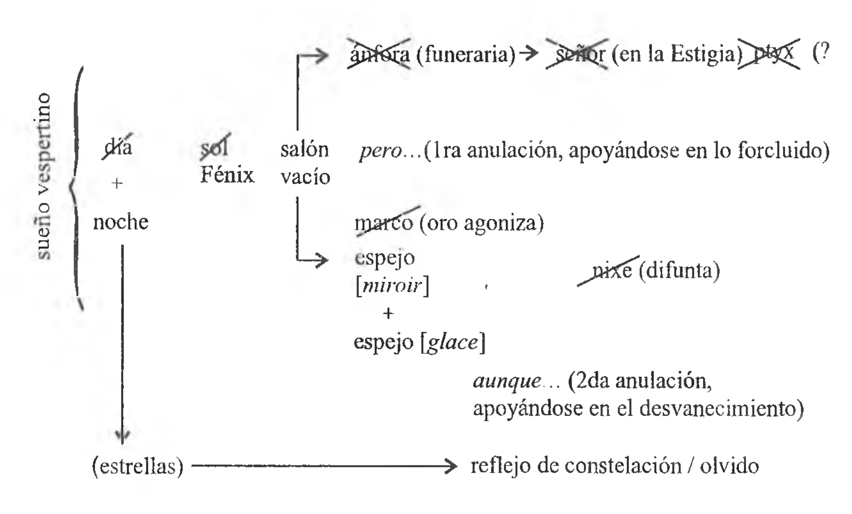
¿Es cierto? Quiero decir, ¿que haya lo inconceptualizable? Mao parecía no creerlo. Él decía: «Conseguiremos conocer todo lo que no conocíamos antes».

Respecto de esto, el axioma marxista: «Se tiene razón en rebelarse», es ambiguo. ¿Quiere señalar que la rebelión tiene su razón, su concepto? No lo creo. La rebelión es fundadora de racionalidad y concentra miles de razones de rebelarse. Como subjetivación popular, sin embargo, ni se resuelve en sus razones (que son de estructura o de acontecimiento), ni se anula íntegramente en la positividad de su porvenir político. Hay ahí una fortuna histórica, un azar iluminador, que no es el del lenguaje y de la muerte, sino el del coraje y de la justicia.

De la rebelión, el Estado no puede decir que «no hay». El político revolucionario, en cuanto a él, se atiene al «hay». Ocasión exquisita para embriagar al revolucionario, la rebelión es el ptyx del Estado.

5

Henos aquí casi al término de nuestros esfuerzos. Indiquemos como X la forclusión, / el desvanecimiento. La anulación se destaca con «pero» y con «aunque». Tenemos el esquema de construcción que sigue a continuación:



¿Dónde pues, esta vez, la fulguración del sujeto? Las dos anulaciones no tienen el estatuto de golpe que les reconocíamos en otro lugar (y que se discierne en la mayoría de los poemas de Mallarmé: ¡ejercítense en ellos!)

El «pero» del primer terceto no se opone sino a lo nulo de la forclusión. Abre sobre el marco dorado una línea de totalización, sin romper otra del mismo, puesto que el ánfora, el maitre y el ptyx no daban consistencia sino a la falta [*défaut*] radical de existir, al no-lugar.

El «aunque» eterniza a Calisto-la-ninfa más bien que destrozarla. Esta difunta nube es una nueva Herodíada:

> ...Oh espejo!
> Agua fría por el aburrimiento en tu marco helado (O, 45)

que la excepción estelar detiene al borde de la nada.

Este poema es más sutilmente estructural que muchos otros. Lo heterogéneo, excepto las forclusiones, que no tienen otro efecto que intensificar el vacío, es en él casi ilegible. Bajo el «aunque» no se desliza, suturado por una leyenda (Calisto) que pasa de la ninfa a la estrella, sino un sujeto de fuerza aminorada, casi abatido –¡finalmente!– sobre la superficie calma de las operaciones metonímicas.

Excepto este singular retardo perceptivo que no preserva el día en la noche sino en el último instante, cuando, evidentemente, el reflejo del cielo sobre el espejo estaba en él desde el comienzo.

El rodeo constructivo por el oro agonizante, el engendramiento del término evanescente revocable (la nixe), no sirven sino para diferir el momento de concluir.

La espuma, en «ante la nube abrumadora...», nos era trazada desde el comienzo. Por consiguiente, el salto de hipótesis, el «o aquello que» del sujeto, se exponía a ella sin escapatoria. La astucia aquí, justificando que Mallarmé se complazca en ello, va a posponer la huella estelar, como si pudiera resultar de la nixe, aunque ella le es consistente, coexistente.

¿Cuál es la función de la angustia? Dividir la noche. La oposición día/noche es por sí misma una metáfora antidialéctica, una pura diferencia fuerte. Día y noche se suceden sin liberar el movimiento de unidad de los opuestos. Son entidades alternantes desunidas: metafísicas, como es su invocación en la devastadora mitología fusionante, la tentativa más radical de negación de la diferencia de los sexos, que es el Tristán de Wagner.

Aprehender la sucesión de dos términos en diferencia fuerte desde el desvanecimiento del término causal que los articula, el sol (poniente), he aquí el primerísimo paso dialéctico. Si, no obstante, la noche restringida en que se opera –la del salón vacío– es indivisible, este paso no es sino aparente. Es importante preservar la huella del día como escisión interna del vacío nocturno. He ahí por qué la angustia es «lampadófora», portadora de luz. No es tanto su realidad como su deber. Su deber dialéctico. Deber que exige que, en el punto de la angustia, venga la otra figura subjetivante, la que rompe el orden de las cosas, tolera su escisión: el coraje.

La energía del poema es la que Hölderlin llama «el coraje del poeta», al cual le prescribe:

> ¿No son todos los vivientes de la familia?
> ¿Y tú, para servirla, por la Parca alimentado?
> ¡Marcha entonces! avanza sin armas
> A lo largo de la vida, no temas nada.
>
> ¡Que todo te sea bendito, lo que ocurrirá,
> Y vuelto a la alegría! ¿O qué pena, oh corazón,
> Crees tú que podría herirte,
> Donde tú debes ir, qué infortunio?
> (*«Coraje del poeta»*, O, 788)

Por lo que respecta a Mallarmé, sin embargo, ningún advenir temporal de lo nuevo. El coraje, para la dialéctica estructural, es sin historicidad. De ahí que se distingue muy difícilmente de la angustia.

Por lo que respecta a un marxista activo, la angustia de la noche de las sociedades imperialistas, la angustia del fénix ceniciento de Mayo del 68, o de la Revolución Cultural –¿no se puede preguntar si el ánfora misma subsiste? ¡El último Señor es tan viejo! En cuanto al «comunismo», a este ptyx, ¿quién, pues, lo detenta, para qué uso?– existe también el deber de dividir lo oscuro, de mantener la promesa obrera hasta en medio de de su negación.

Nosotros somos lampadóforos. Como hace el poema del salón desierto, inspeccionamos el lugar político para discernir en el mismo el jalonamiento de antagonismo que va a relevar la promesa, organizar el porvenir.

¿Dónde, pues, la diferencia? En que, sectario estructural de las diferencias débiles, recusando la vertiente de fuerza histórica de las escisiones, Mallarmé no puede entregar la angustia sino a una lógica del recorrido.

Hay extinción del tiempo por el espacio. La solución del problema lampadóforo (aquí, el reflejo de la Osa Mayor), es preciso que esté ahí desde el comienzo. Sólo el ojo muerto del poeta teje de un objeto a otro los lazos sutiles de donde nace, perspectiva trucada, la ilusión de una sorpresa.

Miren lo que le escribe Mallarmé a Cazalis para guiar la eventual ilustración del soneto (se trata de la primera versión, la de 1867):

> Por ejemplo una ventana nocturna abierta, los dos postigos trabados: un cuarto con nadie adentro, a pesar del aire estable que presentan los postigos trabados, y en una noche hecha de ausencia y de interrogación, sin mueble, sino el boceto plausible de vagas consolas, un marco belicoso y agonizante, del espejo colgado al fondo, con su reflexión estelar e incomprensible, de la Osa Mayor, que religa con el cielo sólo esta vivienda abandonada del mundo (*O*, 1490).

La puesta en todo preexiste a las operaciones, y el poema no instituye como recurso sino lo que él presupone de manera latente.

A la lógica del recorrido, sobre la cual viene a establecerse la dialéctica estructural, y que no anuncia lo nuevo sino en la operación retroactiva de su puesta en escena, le oponemos la de las tendencias, las corrientes, las vanguardias, donde lo que no está sino en su nacimiento, aunque emplazado y sujetado [*assujetti*], encadena la más terrible fuerza de porvenir.

El sujeto mallarmeano entregado al espacio no excede la angustia. Formula, retenida en el lugar, su ley de excepción.

Lo que hace aquí sujeto de la angustia no es sino el retardo de la percepción. Inicial, la constelación la sometería. Conclusiva, la salva. Nada nuevo adviene, sino por posición en el lenguaje.

6

No tenemos nada que decir a las operaciones mallarmeanas. El efecto de cadena es llevado en ellas a su colmo por un uso inaudito de las consecuciones metonímicas. El término evanescente es centro de gravedad de todo el mecanismo de los poemas. En los mismos, la causalidad de la falta es redoblada, falta de la falta, en su concepto. Así se introduce un nuevo operador: la anulación. El clivaje afecta todos los términos de un *esplace* poético dado. Los términos forcluidos producen teoría de lo inconceptualizable.

Toda la dialéctica estructural está ahí presente, efectiva, registrada en la maravilla vibratoria del lenguaje, sometida al golpe unificador del verso. Lacan no le añadirá nada.

¡Dialéctica, sí! Pues la otra vertiente (la histórica), sometida [*asservi*], consagrada al relámpago, libera con fuerza al sujeto de las mallas de lo que lo constituye *en el lugar [sur place]*.

Preciosos legados, el de esta articulación del efecto de sujeto bajo los significantes de la excepción; el de este uso astuto de los significantes-fuerzas de la poesía para dejarnos boquiabiertos acerca de un momento de concluir. Y, en fin, el de este retardo del recorrido, por el cual el sujeto del discurso arroja los dados.

La excepción en el significante, la palabra que brilla, el retardo. Lacan seguirá muy lejos estas pistas.

No, yo no tengo nada que decir, sino que un orden de las cosas no me convoca, que sacrifica el pensamiento a la sola inspección de lo que lo subordina al emplazamiento de una ausencia, y no saluda al sujeto [*et ne fait salut pour le sujet*][57] sino con el ya-ahí de una estrella.

Que todo sea cierto en este autor célebre y fatalmente desconocido nos compromete a escrutar la beneficiosa desacentuación de la que hay que afectarlo.

Ella nos conducirá a Lacan, y, espero, a cierta garantía del marxismo en cuanto a sus poderes lampadóforos sobre la teoría del sujeto, de la que

[57] *Faire salut* significa tanto «saludar» como «salvar». (N. del T.)

depende que aquél pueda, y sólo aquél, dar la luz del coraje a la aventura del siglo, del que se afirma que no suscitó más que angustia.

III

Falta y destrucción

10 de enero de 1977

Lo *Uno* nuevo impide lo uno *nuevo*, y lo supone.

La anfibología de Lacan. – La del marxismo. – Dos sexos, dos clases.

Entremos, sin esperar más, en la ambigüedad de Lacan: «cuando se hace dos de uno, ya no se puede dar marcha atrás. No viene a ser lo mismo que hacer uno, ni siquiera uno nuevo. La *Aufhebung* no es más que un bonito sueño de la filosofía» (S. *XX*. 90)[58].

El altercado con Hegel, viniendo de quien, para nosotros, marxistas franceses, es el Hegel de hoy –el único que nos importa analizar–, hace resonar con una sola frase la distancia de dos siglos en la historia de la dialéctica.

Lacan habla aquí de historia y, como le conviene, de historia de amores. Se trata de elucidar lo absolutamente nuevo que aconteció [*ce qui d'absolument neuf a fait événement*] en el siglo XIII bajo el nombre de amor cortés. Él responde que, ahí, algo se escinde, de lo cual ninguna reabsorción superior alterará lo vivaz.

Acá nos agarramos[59]. Lacan, teórico de la escisión verdadera, de la cual la máxima maoísta «Uno se divide en dos» quería preservar la fuerza de lo irreparable, contra estos reparadores de neumáticos reventados que son los revisionistas, a los que les conviene la melosa convicción de que «dos se fusionan en uno».

En cuanto a la estricta lógica dialéctica, Lacan supera a Mallarmé, fijado en la estrella, en este punto preciso que le hace reconocer:
- la novedad de lo real, comprobada por el desgarrón sin lazo de los discursos;

---

[58] Para la traducción de las citas, hechas por Badiou, del *Seminario* y de los *Escritos* de Lacan, hemos seguido de manera estricta la correspondiente versión castellana de Paidós. (N. del T.)

[59] Nuevamente se trata aquí de «agarrarse» en el sentido de reñir, de estar «*aux prises*». (N. del T.)

- la precariedad de lo Uno, que lo nuevo, cuya esencia es la división, oblitera.

Al hacer esto, la reconciliación hegeliana, donde todo es maquinado de suerte que el dolor del tiempo no sea sino la presencia del concepto (*«die Zeit ist der Begriff da»*, «el tiempo es el ahí [*là*] del concepto», el la [*la*] del diapasón), se halla remitida sólo a lo imaginario, «bonito sueño de filosofía».

Pero la sutileza, que educa sin discusión la experiencia del analista, se debe a la anfibología sintáctica, de la que Lacan hará uso sin descanso –contrariamente, lo sostuve, a la esencial univocidad mallarmeana– como de un operador por el cual la frase, no teniendo ni anverso ni reverso, mantiene unidas, y reversiblemente, las dos caras de una idéntica hoja.

¿Qué caras? Anunciemos el color: las de la dialéctica, vertiente estructural y vertiente histórica. Lado de la plaza (lo simbólico, en la terminología lacaniana) y lado de la fuerza (lo real).

Miren nuestra frase en exergo: «No viene a ser lo mismo que hacer uno, ni siquiera uno nuevo». ¿Quiere decir, la astuta estrategia de las «lalangues», como él dice, que la división de lo uno no constituye ninguna novedad? El acento de lo negativo, entonces, sobre nuevo: ni siquiera uno *nuevo*. Estamos en la lógica iterativa, en la que lo que se cliva se absuelve sin retorno de su forma unificada, sin que se pueda decir, sin embargo, que advenga otra cosa que la Ley del clivaje.

¿Quiere decir, más bien, que de la división de lo uno sale una novedad afirmativa de la cual sólo importa ver que ya no es en la forma de lo uno tal como fuera anteriormente asignable? El acento de lo negativo, por consiguiente, sobre lo uno: ni siquiera *uno* nuevo. De nuevo, entonces, más allá de la ley significante de donde se revelaba toda forma procedente de lo uno. Y, por consiguiente, un desastre irreversible de esta ley misma, de lo simbólico destrozado [*mis à mal*] por lo real, lo uno inaprehensible de otro modo que en el proceso de su destrucción.

Todo el genial esclarecimiento del sujeto abierto por Lacan se ajusta a lo que él dice, frase por frase, tanto como seminario tras seminario, las dos cosas a la vez.

Al igual que nosotros. Pues bien debemos admitir que, así como se divide en proletariado y burguesía, el campo de la política no hace advenir sino su ley iterativa, el punto de donde se ilustra menos su novedad que su permanencia de época. Sobre todo cuando se admite, con Mao, que esta división permanece intacta bajo lo que tiene por nombre «socialismo», y durará, según sus propios términos, «por un muy largo período histórico». Pero admitimos, de la misma forma, que, inductor político

de la no-política (del comunismo), el proletariado fractura lo uno que divide hasta no poder, tal cual, revestir la forma del mismo, siquiera para inscribirse en él como *uno* de los términos de la contradicción.

Para Lacan, la teoría analítica tiene este equívoco en la instrucción del deseo de donde se aprehende el sujeto. Para nosotros, el marxismo lo tiene en la práctica política cuyo punto subjetivo es el partido.

¿Lacan, teórico involuntario del partido político? ¿Los marxistas, prácticos inesclarecidos del deseo?

Falsa ventana. Lo cierto es que no existe sino una teoría del sujeto. Lacan tiene, sobre el estado actual del marxismo, una ventaja de la cual nos es preciso hacer uso, para que mejoren nuestros asuntos marxistas.

¿Por qué de Marx-Lenin-Mao y de Freud-Lacan, esta teoría indivisa y enmascarada? ¿Hay que recorrer las verdades de Perogrullo –¡horror!– del freudo-marxismo?

No, pues no se trata de la conciliación de las doctrinas, aunque sólo fuese por un segundo. Todo se sostiene de lo real, pero nuestro real, a su vez, no se sostiene sino de esto:
- hay dos sexos;
- hay dos clases.

¡Arréglenselas con eso, sujetos de toda experiencia!

7 de febrero de 1977

Del lado de lo Verdadero

Las filosofías en el pizarrón.- Cuatro esquinas de la verdad: coherencia, repetición, totalidad, torsión.- Del *para-ser*.

1

Se cree siempre que una buena polémica exige una zoología de las desviaciones. El marxismo de Estado, el cual es en general al marxismo lo que, en el orden de la prosa, un fallo del tribunal administrativo es a las *Iluminaciones* de Rimbaud, lleva a su colmo el manejo maniático de las topologías. Está la izquierda en apariencia que es en realidad de derecha, el revisionismo que simetriza el dogmatismo, el anarquismo pequeño-burgués que es simétrico al burocratismo medio-burgués, el economicismo cuyo reverso es el voluntarismo...

Los chinos dicen: «pegar etiquetas». ¿Se puede pasar de eso? Lo dudo. Hay que saber, a veces, simplificar el mundo, ¿y de qué memoria oscurecida de singularidades innumerables no sufriríamos, si nos estuviera prohibido numerar los frascos de veneno? Lo cierto es que ni la política, ni el Partido, tienen por vocación lo que Mallarmé denominaba los «atlas, herbarios y rituales» (*O*, 56).

En cuanto a la filosofía, la combinatoria –simple– se hace de cuatro nociones, tomadas de dos en dos: Idealismo y Materialismo, y además, Dialéctica y Metafísica.

De donde se infiere que hay cuatro tipos filosóficos:

1.- El idealismo metafísico;
2.- El idealismo dialéctico;
3.- El materialismo metafísico (llamado también «mecanicista»);
4.- El materialismo dialéctico.

Sabemos, por lo demás, que para un marxista correctamente calibrado, es algo malo ser idealista o metafísico, honorable ser materialista o dialéctico.

Disponemos, pues, de una injuria grave (la especie de idealista metafísico), de dos injurias moderadas (dialécticos idealistas y materialistas mecanicistas: ustedes van por buen camino, pero rengueando), de un elogio (dialéctico materialista: excelente, examen de ingreso aprobado, premio Stalin de la paz de los conceptos).

¿Qué quieren decir los términos primitivos con los que componemos, nosotros los marxistas, nuestras invectivas graduadas?

Es materialista cualquiera que reconozca el primado del ser sobre el pensamiento (el ser no tiene necesidad de mi pensamiento para ser). Idealista, el que afirma lo contrario.

Es dialéctico cualquiera que haga de la contradicción la ley del ser; metafísico, del principio de identidad.

No enredaremos hoy estas robustas distinciones. Sino por un cuadro donde se refiere la tipología completa a una única contradicción (la del pensamiento y del ser-en-sí) y donde, por la perversión que indica todo suplemento, se distingue cinco tipos filosóficos; lo que a decir verdad Lenin hace ya, en *Materialismo y Empiriocriticismo*, al separar el idealismo «franco y abierto» (Berkeley) del relativismo kantiano.

TIPO	PENSAMIENTO	SER-EN-SÍ
idealismo metafísico subjetivo 1		
idealismo dialéctico 2		
idealismo metafísico objetivo 3		
materialismo metafísico 4		(• ——→ •)
dialéctica materialista 5		

Atribuímos aquí las distinciones a la trayectoria del proceso de conocimiento.

Cuadro que hay que llamar de topología filosófica. ¿Por qué? Porque se arregla a la posición de lo exterior y de lo interior, a la cuestión del borde del pensamiento, a una logística de las fronteras. Y porque es de este puesto[60] que él instruye la cuestión de la verdad, de la que se pide aquí los títulos en cuanto a su *pase de aduana*.

La tesis 1, digamos la del obispo Berkeley, siempre fascinó por su aspecto radical. Afirma que el pensamiento no tiene un exterior sensible. Por lejos que ustedes vayan, no están más lejos que ese héroe un poco reaccionario, que daba la vuelta a su alcoba. Expatriarse es lo imposible propio del pensamiento, que nunca trata sino con las imágenes de imágenes que lo pueblan. La verdad, nombre de un acuerdo del pensamiento consigo mismo, de una adecuación inmanente, es idéntica a lo que, habitualmente, fija el estatuto formal de su inscripción: la coherencia. «Verdad y coherencia son recíprocos»: cada vez que ustedes lean este aforismo, o uno de sus derivados –y éstos pululan–, afirmen que frecuentan al obispo.

Topología que sella su cierre mediante la forclusión de lo real, el cual, alucinatorio, vuelve, en forma de báculo, en la errancia divina del pensamiento cerrado.

Sí, la palma resueltamente moderna del idealismo metafísico no irá para el que balbucea «*esse est percipi*» sino para el que, estableciéndose el derecho de las formas, afirmará como criterio de lo verdadero, renunciando a la adecuación que alcanza al ser, la coherencia, que se adecua a sí misma.

En posición 2 y 3 viene la partición de los idealismos racionales. Se reconoce allí el exterior como tal, la topología dispone un borde del pensamiento.

Sin embargo, el proceso de franqueamiento, el principio motor del conocer, siguen la ley de la idea. El trayecto viene del lugar mental. ¿Cómo pasa éste, o no, a su exterior objetivo? Dos vías.

a) La de Kant, en la posición 2 del cuadro, excluye al ser del conocimiento. Requerido en su pura mención por el hecho mismo de la experiencia, el en-sí permanece incognoscible, término vacío que no funda la unidad del conocer sino en la medida en que se ausenta de su operación.

El ser-en-sí es, para Kant, lo inexistente emplazado, de lo cual procede que haya fuerza de ley para el sujeto trascendental.

---

[60] La palabra en francés es *poste*. Se trata, evidentemente, a la luz de lo siguiente, de un *poste de douane* («puesto de aduana»).

De ahí el retorno a la coherencia como garante de la verdad.

¿Qué es lo que, saliendo del obispado, Kant gana al reconocer que hay exterior, si la legislación constituyente del interior basta para garantizar la experiencia? Gana con ello el abrir a la moral y a la religión un territorio en exceso sobre la delimitación del conocer, en primer lugar. Y, en segundo lugar, una productividad mínima, desde el momento en que instituido por el vacío, luego en excentramiento de la plaza de ser que le falta, el juicio verdadero encuentra la fuerza de enlazar entre ellos términos que *no son* la repetición analítica el uno del otro. El juicio «sintético a priori» nombra esta capacidad topológica de engendrar lo nuevo en un recorrido donde el exterior real, aunque no atravesable, dicta de lejos al interior subjetivo la extrañeza de una producción sobre sí mismo.

b) La vía de Hegel, en posición 3, declara que el interior produce su propia exterioridad, topología expansiva, donde el pasar-fuera-de-sí [*passer-hors-de-soi*] da completa muestra de un lugar. Se podría decir que todos los conjuntos hegelianos son abiertos, si no fuera necesario, para afirmar la frontera maleable de los mismos, volver a cerrar el todo, y programar con creces la apertura transgresiva como retorno-sobre-sí [*retour-sur-soi*], de manera que la exteriorización local no sea jamás sino la efectuación de una interiorización global.

De modo tal que la verdad hegeliana no existe sino integralmente. Es lo que Lacan invierte cuando hace del mediodecir [*mi-dire*] una condición absoluta de la enunciación verdadera.

Fijémonos que, después de llegar ahí, vaciló, el doctor del clivaje, y hasta acarició, como todos nosotros, la quimera hegeliana de la integral, meciéndola lo más cerca posible de la dialéctica donde lo verdadero circula como su propio falso.

> (...) hasta que la verdad no esté totalmente desvelada –es decir y según toda la probabilidad, nunca, por los siglos de los siglos–, propagarse en forma de error es parte de su naturaleza. (...)
> En otros términos, en el discurso es la contradicción la que establece la separación entre verdad y error.
> A ello se debe la concepción hegeliana del saber absoluto. El saber absoluto es ese momento en que la totalidad del discurso se cierra sobre sí misma en una no contradicción perfecta hasta el punto de –y precisamente por– plantearse, explicarse y justificarse ¡De aquí a que alcancemos ese ideal! (...)
> Hénos aquí pues conducidos, aparentemente, a un pirronismo histórico que suspende el valor de verdad de todo lo que puede emitir la voz humana, lo suspende a la espera de una futura totalización.

¿Es caso impensable su realización? ¿Después de todo, no podemos concebir el progreso del sistema de las ciencias físicas como el progreso de un único sistema simbólico, alimentado y materializado por las cosas? (...)
Este sistema simbólico de las ciencias avanza hacia la *lengua bien hecha*, que podemos considerar como su lengua propia, una lengua privada de toda referencia a una voz (*S* I, 289 ss).

¿Quién no valora en este punto la honestidad de Lacan, el cuidado dado al punto de llegada [*au rendu*] de la trayectoria? Tomemos una lección de ética, en cuanto a la lógica de las contradicciones. No tiene por nada serio a la dialéctica, quien no evoca la parte de sombra donde soñar su coalescencia. ¿Es tan divertido que el error sea el agente comercial de la verdad? ¡Desconfiemos de la gente muy apurada en avenirse al medio (dicho) [*mi-di(t)*]! Son cobardemente propensos al mal lado.

Me encanta que se renuncie al Todo únicamente obligado y forzado.

Hegel es poco aficionado a esta abdicación. No hay verdades a sus ojos, por absolutamente especiales que fuesen, que no se enuncien como garantizadas por la integral de lo verdadero.

¿De qué se trata? Del estatuto topológico de la verdad, afectándose, como en matemáticas, del muy difícil aparato que hace pasar del estudio global al estudio local.

Se sabe bastante pronto, en las escuelas, que dar el perfil de una función no constituye dominio automático sobre las fallas o confusiones que ocurren en los alrededores de un valor particular.

La verdad es una función, una variedad, una superficie, un espacio. Es aquello con lo que toda la filosofía, que bien querría que no fuese sino un código comercial, carga al más alto grado.

Sin que constituya, el marxista, una excepción. Pues esta historia del «primado de la práctica», por no decir nada de la, aún más oscura, del «carácter de clase de la verdad», todo esto procura hacer partición, respecto de lo real –del acontecimiento–, de lo que vale como estructura general, y de lo que vale como singularidad tendencial.

El enunciado topológico más abstruso de nuestra vulgata es el que declara que «lo universal no existe sino en lo específico». Ahí, hacemos juntura, en muy pocas palabras, de lo local y de lo global. ¿En qué consiste el alcance universal de una revolución particular? ¿De qué variedad mundial, francesa, rusa y china en cuanto a su localización, constituyen, pues, el grupo fundamental, estos elementos denominados «Comuna», «Octubre», «Revolución Cultural»? Para responder, hay que forzar toda una topología de la historia, con orientación, puntos singulares, contramarchas, nudos, y todos los bártulos.

Hegel, en todo caso, si hace pasaje y función de los franqueamientos locales, no toma precauciones acerca de la verdad sino del Todo.

En lo cual no garantiza nada del todo.

La posición 4 de nuestro cuadro no carga con estas pamplinas. Para Lucrecio o La Mettrie, el tiempo subjetivo del conocimiento es nulo. ¿Qué hay para decir? Que una región del mecanismo general puede «denominarse» conocimiento, como denominamos una vaca o las espinacas. ¿Qué es lo que distingue a esta región de la realidad? Indudablemente que transfiere, que transporta, de un punto a otro, o sea de lo real a su «imagen», un dispositivo material. Conocer, es encontrarse ocupado, por efecto físico, con una re-producción de algo. La garantía de la verdad se adjunta al mecanismo correcto del transporte. Un sueño, una alucinación no son sino apagones en el camión frigorífico de las imágenes, o de las impresiones [*empreintes*]. Lo que logramos es podredumbre.

El criterio materialista de la verdad cabe en una palabra: repetición. Es en la medida en que lo que marca respete a distancia lo que es, que salgo del sueño atontado de los átomos.

La posición 5, la de la dialéctica materialista, admite –pagada la admisión a un precio que evaluaré más tarde– que hay que distinguir el pensamiento del ser sensible. Es ahí que aquélla objeta la radicalidad mecanicista. Retiene de la misma –contra Hegel– que el ya-ahí del proceso de conocimiento se toma del ser, no de la idea. En cuanto al recorrido, dispone en éste el desfase espiralado de lo nuevo, excluyendo de este modo la integral idealista: no es del Todo que procede una garantía cualquiera.

Toda verdad es nueva, aunque la espiral sea también repetición. ¿Qué es lo que introduce la ruptura novedosa en la flexión circular? Un cierto coeficiente de torsión.

Ahí reside la esencia subjetiva de lo verdadero: que es retorcido [*tordu*][61]. «Lo verdadero, entonces, desde luego, es eso. Con la salvedad de que nunca se alcanza sino por vías torcidas» (*S* XX, 87-88).

2

El inventario nos da cuatro nombres filosóficos de la verdad: coherencia, repetición, totalidad, torsión.

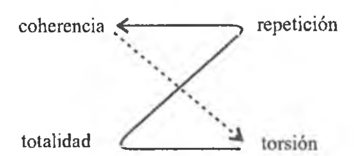
[61] Con *tordu* («retorcido», «torcido») se da en francés un juego semántico entre «aquello que es sometido a torsión» y, en términos de lenguaje coloquial, «chalado». (N. del T.)

No hay otros. La «adecuación» de Aristóteles y Santo Tomás nunca fue sino una comodidad de diccionario. Decir que hay verdad cuando el espíritu acuerda con la cosa no dispensa a nadie de buscar la ley efectiva del acuerdo en cuestión. Aristóteles y Santo Tomás tienen, sobre este punto, sus propias soluciones, distribuidas, como todas las otras, en el sistema: coherencia, totalidad, repetición, torsión.

Lacan nunca deja de gritar contra la adecuación: «La Verdad saca su garantía de la Realidad que le concierne: de la Palabra. Es también de ella de quien recibe esa marca que la instituye en una estructura de ficción» (E. 808).

Ciertamente. Pero que la realidad no garantiza ninguna verdad es el punto de partida de toda filosofía. La adecuación no extravía a nadie, ni va a ilustrar a nadie sobre el enigma de lo verdadero.

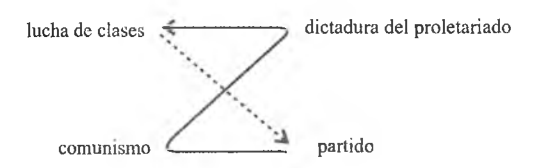
Este enigma se lee sobre el diagrama de la verdad:



Apuntando al todo, el proceso-sujeto de la verdad repite su diferencia, bajo una ley nueva de la que no es sino en torsión de la regla inicial que se sitúa la coherencia escondida.

Lacan, al respecto, lo dijo todo, aunque fuese en un dislocamiento insidioso.

Lo que él no dijo, se los dejo como ejercicio (difícil). Se trata de demostrar que, en lo que concierne al marxismo, el esquema de la verdad deviene:



Los que, en este estadio, resuelvan el problema, pueden pasar al último capítulo: están maduros para la ética del marxismo, con la condición

suplementaria expresa de estar comprometidos en la torsión partidaria, aquí y ahora.

«Torsión», si la palabra no es del marxismo corriente, se infiere del mismo, por combinación de la noción del círculo y de la del salto [*bond*]. La torsión de lo verdadero designa una circularidad sin unidad de plan, una curva discontinua. Fíjense en Mao: hay círculo, ya que la práctica es el punto de partida de la verdad, al igual que su punto de llegada, y la teoría, mediación en curvatura de p_1, hacia p_2. Hay torsión por la doble separación [*décrochage*] que funda, parte integrante de la verdad como recorrido, la novedad práctica, el índice local de p como división en p_1 y p_2, que no es división temporal, sino división cognitiva: ley de emplazamiento.

¿Por qué *doble* separación? Porque son precisas dos discontinuidades para garantizar la circularidad, aunque fuese rota.

De ahí los «dos saltos» del conocer: del conocimiento sensible al racional (salto a la identidad práctica del recorrido) y del racional al revolucionario (salto en que p se divide). Lean *De la práctica*.

Se reconocerá que del sensible al racional, se hace un movimiento en ruptura sobre el eje de verdad: totalidad → repetición. Mientras que del racional al revolucionario, se hace movimiento sobre el horizontal: repetición → coherencia.

Es lo que, justamente, interrumpe la repetición, ya que la coherencia percibida es nueva.

En su lenguaje de pedagogo, Mao, el marxista, enuncia dos tesis que son esenciales en cuanto a lo verdadero:

1.- Toda racionalidad fibra el Todo por series repetitivas.

2.- Toda coherencia percibida interrumpe una repetición.

Se va lejos, con eso. Pero imagino la objeción, la cito: «¡Usted es un embaucador! Después de todo eso, ¿no es todavía posible tratar a Lacan de idealista? Admita, sin embargo, que es culpable. Volquemos al expediente una de sus declaraciones, abrumadora:

> Pues no es decir bastante todavía decir que el concepto es la cosa misma, lo cual puede demostrarlo un niño contra la escuela. Es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas, primeramente confundidas en el *hic et nunc* del todo en devenir, dando su ser concreto a su esencia, y su lugar en todas partes a lo que es desde siempre: κτῆμα ες ἄει» (*E*, 276).

«¿Reconoce usted, proseguirá mi procurador marxista, el primado del pensamiento sobre el ser-en-sí, del sujeto sobre el objeto, axiomas idealistas

asignados por Lacan a su forma moderna, aquella donde de lo que se trata es de la anterioridad del lenguaje sobre la cosa?»

Si le pregunto a este contestatario sagaz: «¿Hay primado del capitalismo sobre el proletariado?», no estoy seguro de que aquél salga mejor parado. Nos será útil meditar sobre este punto una tesis crucial de Lacan. «El sujeto está en exclusión interna de su objeto» (*E*, 861). Difícil, en esta exclusión interna, localizar un primado.

Una torsión, eso sí.

Como Marx, y como Freud, Lacan tiene la viva consciencia de operar una revolución (copernicana). No es la de una inversión [*renversement*]. Más bien, la de una puesta en sesgo [*mise à biais*]: lo que uno veía derecho, hay que verlo torcido. Lo que uno creía estar enfrente, es, como lo dice excelentemente, el estar-al-lado, el ser-para, el para-ser [*par-être*][62].

> En el punto mismo de donde brotan las paradojas de todo lo que logra formularse como efecto de escrito el ser se presenta, se presenta siempre, porque para-es. Habría que aprender a conjugar como se debe: yo para-soy, tú para-eres, él para-es, nosotros para-somos, y así sucesivamente (*S* XX, 44).

Convengamos en llamar dogmático a todo marxismo que pretenda restaurar de frente, sin azar, la línea.

Declararla justa, esta línea, no es sino una tapadera para declararla derecha, línea de verdad de la cual, al leerla en la pesada mano de la historia, se reconoce los pliegues.

«Para-seamos», he aquí nuestro grito de guerra.

Y mejor aún: «No somos nada, para-seamos el Todo».

---

[62] Concepto a través del que Lacan establece un juego fónico-semántico con ***paraître*** («parecer»). (N. del T.)

14 de febrero de 1977

No hay relaciones de clase

Cristo, Marx y Freud, (re)fundados por San Pablo, Lenin y Lacan. – La revolución como lo imposible propio del marxismo. – Ejercicio de torsión. – «Destruir, dice él».

1

Les he hablado de la periodización. Les dije: la dialéctica materialista deshace el círculo de la hegeliana mediante rupturas donde todo fenómeno viene a inscribirse dos veces (al menos).

El doble sello es el premio de Historia para toda novedad.

Por supuesto, el marxismo es un fenómeno: periodizado. Comienza, pues, dos veces: con Marx, con Lenin. «Marxismo-leninismo» constituye un nombre del doble sello, del doble nombre. Lo Uno doctrinal del Dos histórico.

El cristianismo también comienza dos veces: con Cristo y con San Pablo. Y fíjense bien que la certeza del primer comienzo se añade a la verdad del segundo. Sin la actividad militante fundadora de San Pablo, sin la idea –contra Pedro– de universalizar el mensaje, de salir de la Ley, de exceder el universo judío, ¿qué habría ocurrido con esta potencia milenaria, de donde sólo es legible como comienzo la historia embrollada de este maestro de secta liquidado por el *establishment* palestino al que entonces confortaba la neutralidad del Estado romano? El tiempo político de la Iglesia universal, de la cual San Pablo es el Lenin atrabiliario y genial, funda retroactivamente la Encarnación como hecho. Interpretemos: como hecho del discurso de ese aparato militante, conquistador.

¿Hay que sostener que sólo la organización puede hacer de un acontecimiento un origen? Sí, desde el momento en que se requiere un aparato para soporte histórico de un sujeto político, y que no hay origen sino para una política determinada.

Pero el acontecimiento, en cuanto así asignado, toma un valor inagotable de anticipación crítica sobre aquello mismo cuya retroacción lo fija como origen, como escansión, o como borde.

Observen el suspenso de retroacción y de anticipación que vincula la Tercera Internacional a la revolución de Octubre: ahí, el marxismo adviene verdaderamente, en particular –anticipación– como capaz de herejías, y, retroacción, capaz de epopeya fundadora. No es sino del leninismo victorioso que data la existencia del marxismo como designación discursiva originaria de un sujeto político nuevo.

Pues, ni hablar de sujeto cuando aún hace falta la lengua en que pronunciarse sobre la herejía, y referir la épica.

¿Se dirá que es de Lacan que data, con todo rigor, el freudismo como teoría del sujeto? ¿Incluso el freudismo como epopeya? Por lo que respecta a las herejías, en buena hora llegaron. ¿Sostendremos que, antes de Lacan, no había sino doctrina abierta, pretensión científica no más exitosa, en materia de «psicología», ni más mediocre, que aquella que, *via El Capital*, se le puede acreditar a Marx en materia de economía?

Sin ninguna duda. Fue preciso efectuar un corte entre el Yo [*Je*] y el Yo [*Moi*] para aislar al fin el proceso cuyo nombre es «inconsciente», así como no hablaba más que de objetividades confusas antes de que Lenin revelara enérgicamente que en materia de marxismo «la política es el concentrado de la economía», y la actividad partidaria el concentrado de la política.

No es por nada que Lacan hace la guerra a toda recaída del psicoanálisis en la energética de las pulsiones, diremos nosotros, en el economicismo.

El «primado del significante», en última instancia, ¿qué es? Es el primado de la ética, de la ética de la retórica [*bien-dire*]. Y Lenin, es el primado de la política, la cual es un arte -«La insurrección es un arte»– mucho más que una ciencia.

Lacan es el Lenin del psicoanálisis. Él lo dijo, con toda razón, en un pasaje que no hizo correr aún bastante tinta:

> Marx y Lenin, Freud y Lacan no están apareados en el ser. Por la letra que han encontrado en el otro, proceden en tanto seres de saber, de dos en dos, en Otro supuesto. Lo nuevo de su saber, es que no se supone que el Otro sepa nada de él –no desde luego, el ser que en él hace letra– pues en verdad ha hecho letra del Otro a costa suya, a costa de su ser, Dios mío, que no es poca cosa para cada quien, pero tampoco mucha, a decir verdad (*S* XX, 89-90).

Donde se ve que el binomio de los nombres acuerda universalmente con el doble sello del origen.

El problema actual sería: ¿cuándo viene, haciendo tres, el Mao del psicoanálisis?

Pero este Lenin está bien vivo: puede acumular los números, rey que se sucede a sí mismo.

2

El materialismo de Lacan, por lo que a nosotros nos ocupa, y que es la verdad, lo leo en su rectitud para mantenerse en la torsión, de donde se comprueba que indexada sobre el Todo, una coherencia advertida interrumpe la repetición que lo fibra.

La torsión de lo verdadero, que es la topología de su coherencia, la cesura de su repetición y la falla de su todo, ilustrémosla con nuestra verdad de Perogrullo: la «relación» proletariado/burguesía.

Digo «relación» y no relación, por la razón de que, si lo real del psicoanálisis es la imposibilidad de lo sexual como relación, lo real del marxismo se enuncia: «No hay relaciones de clase».

¿Qué es lo que quiere decir, que no hay relaciones de clase? Eso se dice, de otra manera: antagonismo.

El antagonismo burguesía/proletariado designa la relación de las clases como imposible, delimitando así lo real del marxismo. Lo que no quiere decir su objeto, pues el objeto del marxismo, lo dijimos y repetimos, no es sino su sujeto, el sujeto político.

Lo real es aquello con lo que el sujeto se encuentra, como su azar, su causa y su consistencia. Volveremos sobre este triplete: azar, causa, consistencia. Para el sujeto del cual el marxismo hace teoría, esto real es el antagonismo burguesía/proletariado como relación imposible en el pueblo. La vuelta que toma esta no-relación vale para toda política marxista, en el registro del azar (asir la ocasión por los pelos), de la causa (es de esta no-relación que nace la política como tal, la política de masas), y de la consistencia (el mantenimiento del antagonismo constituye el aliento duradero del marxismo, así como el principio de unidad de sus etapas).

Adoptamos, pues, tal cual, la máxima de Lacan: lo real, ¿es lo imposible? Sí, sin ningún problema. Lo real del marxismo, es la revolución. ¿Qué nombra la revolución? La única forma de existencia histórica de la relación de clase, del antagonismo, la cual revela ser *la destrucción de lo que no era*.

La revolución es el existencial del antagonismo. Es, pues, el nombre de lo imposible propio del marxismo.

¿Es decir que las revoluciones no existen? ¡Todo lo contrario! Gracias a ser reales, existen, y eso es todo. El estatuto marxista de las revoluciones es el haber-tenido-lugar [*l'avoir-eu-lieu*], real de donde se pronuncia en el presente un sujeto político. Nada tuvo lugar sino la revolución. Es un acontecimiento imposible, como todos los verdaderos acontecimientos, y del cual, en consecuencia, el marxismo asegura la garantía subjetiva mediante la retroacción de su concepto.

«Comuna de París», «Octubre del 17», «Revolución Cultural», no son configuraciones empíricas de las que un historiador marxista cualquiera propondría el relato. Son conceptos del marxismo, mediante los cuales conseguimos pensar la relación del sujeto político con lo real, es decir, con la imposibilidad existente de las revoluciones.

Estos conceptos son mucho más cruciales y fundadores que aquellos en que nos extraviamos al imaginar que son para Marx primitivos, como «modo de producción», «trabajo productivo», y, entre otros, «plusvalía».

Pues el marxismo, aprehendido en otro lugar que en su operación efectiva, la cual es completamente política en las masas, no vale una hora de esfuerzo. Tampoco, por lo demás, la valdría, esta hora, un freudismo reducido a la chata doctrina de la determinación sexual, acomodada a cierta terapia de refuerzo del Yo [*Moi*].

Los que se imaginan, en estos tiempos de programa común de la izquierda, que puede subsistir cualquier cosa del marxismo para quien pretenda ahorrarse la imposible revolución, son buenos para el *radio-crochet*[63] absolutorio de las academias.

El marxismo es el propósito experimentado de sostener el advenimiento subjetivo de una política. ¿Qué experiencia? Yo apruebo la definición que da Lacan de la praxis: «¿Qué es una praxis? (...) Es el término más amplio para designar una acción concertada por el hombre, sea cual fuere, que le da la posibilidad de tratar lo real mediante lo simbólico» (*S* XI, 11).

El marxismo apunta a cambiar lo real de las revoluciones por la toma simbólica con la cual él asegura el sujeto político de un real semejante –sujeto al cual, se sabe, le reserva el nombre de «proletariado», lo que es ni más apropiado, ni menos, que la palabra (dudosa) de «inconsciente».

Es también ahí que el marxismo debe ordenar su torsión.

---

[63] Concurso radiofónico de canto. (N. del T.)

3

«Burguesía» y «proletariado»: respecto de una topología de donde se pueda pensar la pareja exterior/interior, ¿cuál es el sitio [*site*] de los dos términos?

El economicismo, que ama las distinciones, afirma la exterioridad: burgués, el que posee los medios de producción. Proletario, el que está separado de aquéllos, y no dispone sino de su fuerza de trabajo, a la que vende.

¡He aquí que no es falso!

La consecuencia, se la conoce. Esta exterioridad topológica se convierte en interioridad funcional. Es la revancha del lugar, vimos esto a propósito de Hegel. Si el proletariado no es sino esta exterioridad productiva (explotada), es mejor –con Marx– denominarla «fuerza de trabajo», o incluso «capital variable». Pues no es más que una pieza del capital. Ustedes no distinguieron sino bajo el imperio de un conjunto estructurado, dónde esta «distinción» no es en verdad más que una ley de composición, la del ciclo de la reproducción ampliada. Lo que ustedes tienen, es: *Das Kapital*. La clase obrera es en él, incluso, el capital por excelencia, puesto que es el único principio activo de su regeneración. Pueden ustedes suprimir a los capitalistas, al mismo tiempo que la ley del capital. Es lo que realizan muy bien los funcionarios rusos. A los obreros, en cambio, no pueden sustraerlos de la configuración de conjunto. De donde se infiere que su distinción inicial respecto de la burguesía, en el estricto plano de la explotación, de la extorsión de plus-valía, se reduce a estos enunciados de inclusión: el mundo burgués «esplaza» la clase, el capital es el lugar del proletariado.

Paradójicamente, para llegar a que el proletariado sea –o pueda ser- el *horlieu* del *esplace* burgués, *hay que pensar en primer lugar la interioridad de la burguesía respecto de la clase obrera*.

Es ahí que la verdad está en instancia de torsión, cuando la coherencia del economista no nos da sino la repetición del capital como lugar-todo [lieu-tout].

El «proletariado» se señala al comienzo como una figura particular de la burguesía, la figura escindida de su política. Lo que dio comienzo al marxismo no fue otra cosa que las insurrecciones obreras y populares de los años 1830-1850, ellas mismas injertadas en el movimiento democrático burgués en Europa. Un desorden de excepción. Así como el psicoanálisis no comenzó sino a la escucha de este desorden singular de la palabra: el

histérico fin-de-siglo. El síntoma histérico de donde hacer salir el sujeto se lee primitivamente en el desorden político burgués. ¿Qué es este desorden? La escisión que opera en el sujeto su asignación a un orden heterónomo. Es la expulsión, la depuración, mediante la venida subjetiva proletaria, cualquiera sea el grado de consistencia de la misma, de la infección interior que, en primer lugar, la constituye.

Digamos que es la emergencia de organismos prácticos extraños en el campo, de ahí en más confuso, de la política burguesa, que es el para-ser del proletariado.

¿Qué es el proletariado? Todo lo que está históricamente curándose de una enfermedad política mortal. Es un cuerpo sobreviviente, nacido en la podredumbre. Nunca curado, fíjense bien, siempre curándose.

Síntoma de salud, legible en todas partes –excepto en el marxismo– como síntoma de enfermedad incurable, la política del proletariado está en exclusión interna respecto de la política burguesa, es decir, repecto de su objeto.

¿La burguesía hace sujeto? Yo lo afirmaba aquí mismo, en abril de 1975. Contradigámonos, es un truco del para-ser. La burguesía ya no hace sujeto desde hace mucho tiempo, ella hace lugar.

No hay sino un sujeto político, para una historización dada. Observación principal. Nos embrollamos, al ignorarlo, en una visión de la política como duelo subjetivo, lo que ella no es. Hay un lugar, y un sujeto. La disimetría es de estructura.

El proletariado existe en todas partes donde se hace *horlieu* político. Es, pues, depurándose, que él existe. No hay anterioridad a su organización de supervivencia política. Expulsar de la política burguesa comprimiendo el organismo-soporte o hacer existir la política proletaria, es, en apariencia, todo uno.

¿Es que esto permite garantizar la existencia de *un* sujeto político? No, nosotros no admitimos que baste para ello la multiplicidad de rebeliones, el *horlieu* de pura subjetivación, el dato eruptivo de la concentración política popular.

La torsión es más radical. No es únicamente como lugar-fuera-de-lugar [*lieu-hors-lieu*] de expulsión de sí, política heterónoma, que el proletariado adviene como sujeto en el mundo. En la sola continuidad de depuración, se puede siempre tomarlo por una carta inadvertida de la burguesía misma, un retorno de su competencia subjetiva, una trampa para alimañas del lugar. Es para lo que nos educa la aparición en la URSS de una *nueva* burguesía burocrática de estado.

La condición de sujeto exige que la estricta lógica del *horlieu*, regida, de manera completamente mallarmeana, por la causalidad de la falta, se exceda en la *destrucción del lugar*.

No es una plaza vacía, fue la del poder, que maquina la emergencia, en el desorden político, del sujeto de su ocupación.

«Destruir, dice él»: es el enunciado proletario necesario. Y prolongado. Este enunciado bárbaro impide imaginar el sujeto político en la modalidad estructural de la herencia, de la transmisión, de la corrupción, del cambio profundo. Pero también en la del corte purificador, del mundo partido en dos.

La destrucción es torsión. Interna al lugar, asuela sus plazas, en una duración laboriosa.

¿De qué interioridad depende lo que no existe sino para destruir la regla de delimitación por la cual el exterior hacía borde?

Y, sin embargo, el proletariado surge precisamente *en su plaza*.

Hay que producir, aquí, una topología de la destrucción. La de la falta (o del agujero) no puede por sí sola colmar el pensamiento de las ruinas.

Todo nuestro debate con Lacan se mantiene en la división, por él restringida, del proceso de la falta respecto del de la destrucción.

Falta y destrucción: he aquí lo que nos focaliza, más aun cuando esta dialéctica es transversal a la del álgebra y de la topología, que gobierna todo el materialismo.

21 de febrero de 1977

Todo sujeto cruza una falta de ser y una destrucción

Lacan-Hegel. – El sujeto de la cadena. – El *s'effet* comunista. – Ontología. – Los cuatro axiomas de Lacan. – La destrucción como dominio de la pérdida.

I

Lacan, lo dije, es nuestro Hegel, o sea la dialéctica (idealista) de nuestro tiempo. Que sea de nuestro tiempo, esta dialéctica, exige que uno finja oponerla a las máquinas hegelianas, y Lacan no se esconde de este deber.

Provocado por Jacques-Alain Miller, el 27 de mayo de 1964, a lo que era preciso llamar «Lacan contra Hegel», él aprueba con deleite, pero también con la amabilidad prudente de negar que pueda tratarse -¡del todo!– de un «debate filosófico» (*S* XI, 195).

Es que diez años antes –léase el índice de los *Escritos*: Hegel se lleva en él la parte del león, detrás de Freud, quien, fuera de concurso, no figura en el mismo, sino antes de todos los demás- se trataba de designar lo que «quedase de profético en la exigencia, en la que se mide el genio de Hegel, de la identidad radical de lo particular y lo universal» –o sea, en la torsión dialéctica misma–, y de inscribir en ella la etiqueta retrospectiva del psicoanálisis, el cual aporta a esta torsión «su paradigma entregando la estructura donde esta identidad se realiza como desunión del sujeto, y sin recurrir a mañana» (*E*, 292). Operación, sobre Hegel, de doble sello de la modernidad dialéctica. De doble salto, por consiguiente.

Así como Hegel para Marx, Lacan es para nosotros esencial y divisible. El primado de la estructura, que hace de lo simbólico el álgebra general del sujeto, y de lalengua [*lalangue*], su horizonte trascendental, se contrapone en él, y cada vez más, a una obsesión topológica, donde lo que genera influencia, y progreso, se debe al primado de lo real.

Hay, en resumen, dos Lacan sucesivos, el de la falta de ser [*manque à être*] y el de la ontología del agujero, del *topos* nodal, luego, del ser de la falta.

Del primado de lo simbólico a la consistencia de lo real.

La matriz racional vinculada al efecto de la falta, por donde Lacan persigue el esfuerzo de Mallarmé, la hallarán concentrada en los artículos donde Jacques-Alain Miller, paso a paso, pone en claro la función del significante, después la teoría de lalengua. Las conclusiones de Miller reúnen el formalismo de la dialéctica estructural, bajo el tema de la entidad evanescente, de la totalidad inconsistente:

> Es sólo cuando la marca desaparece que su lugar [*place*] aparece, y, por consiguiente, la marca como tal. ¿Nos basta con justificar decir que no alcanza su ser sino en su desaparición –que sólo se aprehende en el borde de su falta– fulgurante? (...) el ser de la marca, así como el de la falta[64], «no existe» sino en el entre-dos, incorpóreo, inaprehensible, o en la diferencia de lo uno al otro, en el movimiento, en el pasaje, y es siempre demasiado temprano o demasiado tarde (...) Este proceso –esta entidad– se presenta como intotalizable, o: como una totalidad contradictoria, lo que quiere decir: una totalidad con su contradicción, o con su elemento inintegrable, multiplicidad irreductible a la unidad (...) La marca (...) no consiste (es inconsistente), persiste, insiste, es un proceso («Matriz», *Ornicar?* n° 4).

El sujeto se revela allí en el eclipse del marcado, tomado en el batimiento, el fulgor-de-borde [*fulgurance-de-bord*] de lo que lo articula.

Así el proletariado, en las redes de la ley política del mundo burgués, no es –como dice Lacan del objeto del fantasma [*phantasme*]- sino una «indecible vacilación» (*E*, 656). Quienquiera que pretenda afirmar su sustancia, es un estafador.

Del proletariado, nunca tenemos, si no [*sinon*] el cuerpo (el partido), más que las huellas: hechos históricos populares cuya evidencia nominal nos fulmina de incertidumbre.

De ahí que hace sujeto.

Prescrito por la pérdida de su objeto –así suturado a lo real por la carencia de ser–, el deseo divide el sujeto, siendo inextensible a la «nada» de la cual procede. El único modo de existencia de una división tal es la ley de alternancia que, en Lacan, ninguna estrella viene a sellar.

El sujeto sigue de parte a parte la suerte del término evanescente, teniendo estatuto de intervalo entre los dos significantes, S_1 y S_2, que lo presentan el uno al otro. Así como el proletariado no es sino lo que

[64] Juego de palabras entre *marque* («marca») y *manque* («falta» o «carencia»). (N. del T.)

una revolución (denominada) presenta a otra revolución (denominable). Así como el barco naufragado (S_1) presenta el sujeto de la escritura a la sirena (S_2), sin que nada estabilice esta presentación, ni siquiera el sueño mallarmeano de una cifra del universo, ocultada en el Libro en el que este universo debería lógicamente desembocar.

Para Lacan, el sujeto desemboca en nada, lo que no es poco, pero no tiene ningún sentido tener que deslizarse sobre la ausencia, ya que «el deseo es la metonimia de la falta de ser» (*E*, 640).

Es mediante este sesgo que Lacan se abre un acceso, que nos conviene, a la ontología: el inconsciente es este ser [*être*] que subvierte la oposición metafísica del ser y del no-ser [*de l'être et du non-être*]. Pues es el efecto de la carencia de ser (efecto que se denomina: transferencia).

En lo cual, veremos, se emparenta con la política proletaria según la marxista, la cual *es lo que ella se hace* (se efecta) [*s'effet*][65] *no ser* (se efecta[66] se denomina «comunismo»).

J.-A. Miller, siempre él, persigue a Lacan con la pregunta: «¿Cuál es su ontología? El inconsciente, ¿qué es?».

¿A qué prueba no se cree someter a los marxistas cuando se les dispara a quemarropa, esto pasa mil veces, de manera que llevamos ropas incombustibles: «Su proletariado, ¿dónde está? ¿No es un significante imaginario?»

Mala suerte para quien crea deber seguir a su locuaz atormentador en el terreno de existencia donde él lo ha provocado. Ya sea que busque por el lado de los obreros y de la explotación fabril, ya sea que evoque Estados existentes, siempre tendrá, de los mismos, o demasiado, o demasiado poco. A lo que da fuerza de nombre al proceso de un sujeto político, es en vano que ustedes quieran procurarle el certificado de existencia de una colección empírica (aunque fuere una clase social) o el no-ser ideal de un proyecto de sociedad (aunque fuere «socialista»).

Ni las pulsiones sexuales ni la Asociación Internacional de Psicoanálisis probaron jamás que el inconsciente existiera. No esperemos más, en cuanto al proletariado, de la huelga fabril o del Estado chino.

---

[65] Juego fónico-semántico entre *se fait* («se hace») y *s'effet* («se efecta»). En lo que respecta a esta última expresión, no cabe traducirla por «se efectúa» (s'*effectuer*, en francés). De hecho, la palabra *effet* sólo puede volcarse al castellano como «efecto», pero, en la estructura *s'effet*, a través del *se* y del paralelismo con *se fait*, adquiere un valor verbal que nos fuerza a traducirla como «efecta». (N. del T.)

[66] Aquí, el juego fónico-semántico tiene lugar entre *s'effet* («se efecta») y *ce fait* («este hecho»). (N. del T.)

Lacan, sometido a interrogatorio, sigue de inmediato los buenos consejos de la astucia oblicua. Dispersa su respuesta, anunciando, en primer lugar, que «como todo el mundo», él tiene su ontología (*S* XI, 69), pero que, en cuanto a lo que él profesa, eso no está destinado a «recubrir el campo entero de la experiencia» (*Id.*).

El 19 de febrero de 1964, se diría que carga las tintas sobre la modestia: No, «el psicoanálisis no es ni una Weltanschauung, ni una filosofía que pretende dar la clave del universo. Está gobernado por un objetivo particular, históricamente definido por la elaboración de la noción de sujeto» (*S* XI, 73).

Sí, pero es una provocación este sujeto (siendo el nuestro, de modestia dudosa comparable, la efectuación política), pues su concepto remodela nada menos que la idea de toda ciencia posible, como el nuestro, de toda apercepción práctica del lazo social. Hasta Freud, fundada sobre el trayecto que va de la percepción a la ciencia, la epistemología se extravía, pues «evita el abismo de la castración» (*Id.*). Comprendamos que ustedes no tienen acceso a la idea recta de la verdad si esquivan el efecto de falta: sería darse la coherencia sin la torsión, lo que los precipita a ustedes repetitivamente en el espejismo del todo.

Ontología o no, el psicoanálisis según Lacan impone una rectificación general a la filosofía, que toca a nada menos que al sesgo por el cual la verdad se adosa a lo real.

Por lo demás, dos meses más tarde, nuestro zorro se ocupa, a pesar de su «negativa a seguir la primera pregunta de Miller sobre el sujeto de una ontología del inconsciente» (*S* XI, 122), de, dice él, soltar «un pequeño cabo de la cuerda» (*Id.*). ¿Qué cabo de qué cuerda? El de la que esquiva la oposición ser/no-ser:

> En este lugar, hay que definir la causa inconsciente, no como un ente, ni como un οὐκ ὄν, un no-ente –como lo hace creo Henri Ey–, un no-ente de la posibilidad. Es un μή ὄν, de la interdicción, que dirige al ser un ente a pesar de su no-advenimiento, es una función de lo imposible sobre el que se funda una certeza (*S* XI, 117).

Esta «interdicción que dirige al ser un ente a pesar de su no-advenimiento», nos dice la prematuridad causal del sujeto, el demasiado-temprano/demasiado-tarde [*trop- tôt /trop-tard*] de su fortuna. ¿Quién no conoce, en política, la vanidad de la acumulación lineal? ¿De la previsión exacta?

Ni ente [*étant*], ni no-ente [*non-étant*], la causa política, que falla siempre en ser anunciada como justa causa, es lo real, abolido y fulgurante, cuya historia se agujerea para que se estibe en ella, cuerpo dividido, el sujeto proletario.

¿Su nombre? «Las masas». Real con el que el sujeto partidario se encuentra retroactivamente en todo corte de la historización.

Las masas no son la sustancia de la historia, sino *la interdicción de repetir*, que conduce al ser el aleatorio sujeto del que habla el marxismo.

2

El «primer Lacan», para lo que me importa aquí y que no toca al psicoanálisis, se reduce a cuatro tesis, cuyo sistema cubre los cuatro nombres de la verdad (coherencia, repetición, todo, torsión).

Este dispositivo axiomático estructura, a mi manera de ver, lo esencial de los *Escritos*, y los *Seminarios* hasta fines de los años sesenta.

Con los años setenta, que pueden señalarse como de la primacía del nudo sobre la cadena, o de la consistencia sobre la causalidad, es la vertiente histórica la que se impone sobre la estructural.

Allí, el psicoanálisis, a mi parecer, naufraga, y la ética reina, absolutamente. Pero esto no es sino una opinión de *amateur* lejano.

Las cuatro tesis constitutivas de la primera doctrina, las extraigo de esta manera:

1.- *Tesis de la plaza vacía, del principio de la repetición*

> Más que de nada de lo real, que se piensa deber suponer, es justamente de ***lo que no era*** de donde lo que se repite procede (*E*, 43).

2.- *Tesis del término evanescente, del principio de la torsión*

> Allí donde estaba en este mismo momento, allí donde por poco estaba, entre esa extinción que luce todavía y esa eclosión que se estrella, Yo [Je] puedo venir al ser desapareciendo de mi dicho.
>
> Enunciación que se denuncia, enunciado que se renuncia, ignorancia que se disipa, ocasión que se pierde, ¿qué queda aquí sino el rastro de lo que es preciso que sea para caer del ser? (E, 801)

3.- *Tesis de la fijación imaginaria, del principio del todo*

Sin embargo, una vez definida como imagen puesta en función en la estructura significante, la noción de fantasma inconsciente no ofrece dificultad.

Digamos que el fantasma, en su uso fundamental, es aquello por lo cual el sujeto se sostiene al nivel de su deseo evanescente, evanescente en la medida en que la satisfacción misma de la demanda le hurta su objeto (E, 637).

4.- *Tesis del Falo, del principio de la coherencia*

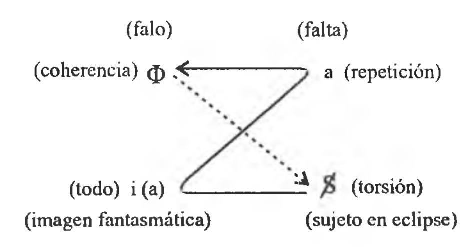
Pues el Falo es un significante, un significante cuya función, en la economía intrasubjetiva del análisis, levanta tal vez el velo de la que tenía en los misterios. Pues es el significante destinado a designar en su conjunto los efectos de significado, en cuanto el significante los condiciona por su presencia de significante.

Este significante será pues el significante por el cual todos los otros significantes representan al sujeto: es decir que a falta de este significante todos los otros no representarían nada. Puesto que nada es representado sino para.

Ahora bien puesto que la batería de significantes, en cuanto que es, está por eso mismo completa, este significante no puede ser sino un trazo que se traza de su círculo sin poder contarse en él. Simbolizable por la inherencia de un (-1) al conjunto de los significantes.

Es como tal impronunciable, pero no su operación, pues ésta es lo que se produce cada vez que un nombre propio es pronunciado. Su enunciado se iguala a su significación (E, 819).

Así, del cuadrángulo de la verdad, Lacan extrae, en cuanto a la doctrina algebraica del sujeto, el recorrido:



En este recorrido, el sujeto se acomoda a la ignorancia de la pérdida que lo constituye. De ahí que no hay verdad sino mutilada, ni sujeto [*sujet*] sino sujetado [*assujetti*].

Las operaciones del *esplace* son sustituciones (metáforas y metonimias). Es, pues, imposible reconocer la pérdida como tal. El sujeto se escurre entre los representantes parciales sucesivos de aquello cuya falta [*défaut*] radical lo instituye como deseo articulado.

Inútil es decir que la política no tiene sino el interés muy mediocre de una obcecación que dé que hablar de sus falsas claridades sustitutivas: «Lo que es social es siempre una herida» (*Scilicet*, nº 6-7, 19). Y mejor aun, a la pregunta de un bello optimismo frontal: «¿Las implicaciones políticas de vuestras búsquedas psicoanalíticas?», –pregunta verdaderamente americana, hecha a Lacan, durante el invierno de 1975, en la universidad de Yale–, él responde: «En todo caso, que no hay progreso. Lo que se gana por un lado, se lo pierde por el otro. Como uno no sabe lo que ha perdido, cree que ha ganado. Mis 'enredos' suponen que es limitado [*borné*][67]» (*Scilicet*, nº 6-7, 37).

Equilibrio, en mediodecir [*mi-dire*] inesclarecido, de la ganancia y de la pérdida: tal es el saldo de toda concepción estructural del sujeto político.

Si es posible decir más acerca del mismo, lo es, sin embargo, únicamente si se efectúa un *dominio de la pérdida* [***maîtrise de la perte***].

Siendo la objeción que no puede tratarse de un saber, mucho menos aun de una memoria.

¿Qué es, pues, el dominio de la pérdida? La enseñanza del marxismo es que es la destrucción.

Lo real destruido no es reducible a su desaparición en el agujero de la falta. Él cae en éste seguramente, y a veces sin resto, pero dividido desde ese momento entre su efecto causal de pura falta y lo que llamaremos provisoriamente el efecto segundo, cuyo resorte es delegar una virtualidad de *exceso* sobre el emplazamiento repetitivo puesto en marcha por la carencia de ser.

La destrucción divide el efecto de la falta en su parte de olvido –de automatismo– y su parte de interrogación posible, de exceso sobre la plaza, de recalentamiento de los automatismos.

Por esta escasa distancia se piensa otro dominio [*maîtrise*], y una balanza disimétrica de la pérdida y de la ganancia.

---

[67] *Borné* significa tanto «limitado» –en el sentido de: «que tiene un límite»– como «corto de luces». (N. del T.)

Contrariamente a la opinión común, que ve la perseverancia en el ser como fundamento de todo conservadurismo, Lacan se asegura la conservación justo de lo que falta. Pero hay que añadir a ello que, de lo que viene a ser destruido, se asegura al menos la precariedad de la conservación y la parte, inherente a toda repetición, de lo que insiste en interrumpirla.

Todo sujeto está en el cruce de una carencia de ser y de una destrucción, de una repetición y de una interrupción, de un emplazamiento y de un exceso.

18 de abril de 1977

Antecedencia del sujeto a sí mismo

Destrucción – El más-real y la interrupción de lo repetible – Cura y reeducación – Dos asignaciones subjetivas de la fuerza: angustia y superyó.

1

La destrucción es esta figura de arraigamiento del sujeto en que la pérdida no hace solamente, de la falta, causa, sino consistencia de un exceso.

Por ella, el sujeto se engancha a lo que, de la falta [*manque*] misma, sobrevive a la falta [*manquement*], y que no es el cierre repetitivo del efecto a toda presencia de la causa.

Si, pues, el concepto estructural de la contradicción (el clivaje) indica justo por resorte la falta, y por horizonte la ley, su concepto histórico se forja de la destrucción, cuyo espacio de ejercicio es la no-ley.

Está garantizado que un polo de la contradicción, el que hace ley del *esplace*, el genio maligno del lugar, se vale de su ausencia como de lo que, fundando lo repetible, garantiza la perennidad conservadora del mundo.

Tal es la definición de una clase dominante, que no es, pues, jamás presentificable de otro modo que en aquello que, del sujeto antagonista, está sometido a la repetición.

Conviene, por lo demás, denominar más bien esta ausencia «sociedad», la sociedad imperialista francesa, por ejemplo, a fin de evitar la trampa de su subjetivación.

En cuanto al sujeto «privado», es en efecto a la ley del deseo, y más específicamente a la pareja perversión/neurosis, que hay que asignar el efecto sin más de su identidad vacilante. Neurosis y perversión: tal es la sociedad que cada uno se hace a sí mismo, y que es *el elemento* subjetivo primordial.

Pero que otro polo de la contradicción de la cual se hace un sujeto pueda ser registrado como destructor, invita a no reducir la dialéctica subjetiva a la vertiente de lo repetible socializado (o neurótico).

Sigue siendo cierto, sin embargo, que *lo social es la neurosis de la política.*

Es lo que encarna «en crudo» el sindicalismo, con su compulsión quejumbrosa, su obediencia plañidera al Estado, su atadura a todas las repeticiones imperialistas.

El sindicato hace lógica de la sola falta, luego, de la ley: su reivindicación es por esencia «legítima».

La política, aunque idénticamente estructurada, se suprime en la autodestrucción de su legitimidad.

Es para lo que sobre el suelo «esplaceado» de lo repetible no se inscribe, destructivo, sino en exceso sobre lo que lo compele, que es necesario reservar el nombre completo del sujeto.

El ser «metonimia de la falta de ser [*manque à être*]» no lo identifica sino a medias, siendo la otra mitad aquello por lo cual hace *ser la falta* [***être la manque***], destrucción irreductible a todo acto de pura substitución.

Así el sujeto, producto emplazado de la ley de la falta, hace advenir en su campo un más-real [*plus-de-réel*] por el cual la falta, en los trazados de la destrucción, viene a faltar.

Es en verdad a este «más» [*plus*] que doy el nombre de fuerza.

Es preciso que me rectifique sobre este punto. En mi fascículo «teoría de la contradicción», de hace dos años, la fuerza no está verdaderamente dialectizada. Complementa, incluso cumplimenta, la plaza, en cuanto «fuerza emplazada» [*«force placée»*]. No es en el fondo sino lo cualitativo del proceso, del cual se espera que haga umbral, o período, para tal inversión [*renversement*] del sistema de las plazas.

Diría hoy que es aún vano, aunque bien orientado, y pedagógico, querer «llenar» la estructura de cualidad.

No es por el solo hecho de su heterogeneidad cualitativa que los dos términos de una contradicción constituyen «relación de fuerzas». Al atenerse a ello, se regresa al duelo.

El término conservador es identificable a la ley de la falta, y se subordina al otro en lo repetible. La fuerza no es sino lo que, concentrando sobre sí mismo fuera-de-lugar [*hors-lieu*] un término asignado a repetición, atranca la repetición, poniendo en marcha así con qué destruir su ley.

Ahí donde la coherencia antigua prescribía un desplazamiento, adviene, por una depuración que excede la plaza, una interrupción. Tal es la historia de la fuerza.

Desde este punto de vista, así como no hay sino un sujeto, no hay sino una fuerza, cuya existencia produce siempre el acontecimiento.

Este acontecimiento, huella del sujeto, cruza la falta y la destrucción.

Lo mismo una revolución, que cruza la curva ascendente del precio del trigo, o de los muertos en la guerra, y la multitud insurrecta contra la Bastilla, o el orden político bolchevique.

El soporte-sujeto está ineluctablemente dividido en la parte de sí mismo que se repite (ya que está emplazado) y la que, interruptora, lleva a cabo el atrancamiento, y dispone de lo no-repetible.

Tienen, pues, algo más preciso que la simple distinción plaza/fuerza. No tienen dos conceptos para un proceso, sino más bien dos procesos (repetición/interrupción, falta/destrucción) para un concepto (el de sujeto).

La fuerza es lo que, sobre la base de lo repetible, y dividiéndose respecto de él, adviene como no-repetible.

Compararán con cuidado, para aclarar esta encrucijada, el fin de la cura psicoanalítica y el de la reeducación política, cualesquiera que sean los fracasos, patentes, universales, tanto de una como de otra. Es la intención lo que cuenta...

Ni siquiera escucharemos a los que arguyen que un diván es, de todas maneras, menos grave que un campo [*camp*]. Yo les digo, sin aflojar: está por verse. El axioma de los nuevos filósofos: «Un campo es un campo» es igual de falso que el que querían promover, mediante la excomunión de Lacan, los terapeutas de Chicago: «Un diván es un diván».

Lo cierto es que la cura no tiene otro objetivo real que reajustar el sujeto a su propia repetición. De ahí la extrema moderación de la que Lacan da prueba en cuanto a sus poderes: «Un análisis no tiene que ser llevado demasiado lejos. Cuando el analizante cree que está feliz de vivir ya es suficiente» (*Scilicet*, n° 6-7, 15).

La reeducación, ¿que se propone provocar? Un balanceo radical de la posición subjetiva, o sea, la interrupción de las repeticiones inducidas por la posición (de clase) anterior. El «placer de vivir» le es, seguro, indiferente.

La cura no pretende exceder la ley de la falta. Más bien, el trabajo de la verdad apunta, por el pulimento de los síntomas, los cuales son, dice Lacan, «lo que muchas personas tienen de más real» (*Id.*), a recrear en el olvido la dependencia de la causa. Pues «toda integración simbólica

lograda implica algo así como un olvido normal» (*S* I, 216), y: «La integración en la historia implica evidentemente el olvido de todo un universo de sombras que no llegan a la existencia simbólica. Y si esta existencia simbólica es lograda y plenamente asumida por el sujeto, no deja ningún peso detrás suyo» (*Id.*).

El fin de la cura es el ejercicio un poco más aceitado de la eficacia de la pérdida.

La reeducación –o revolucionarización– amerita por completo el proceso humanista que se le entabló de querer «transformar a las personas», «lavar las cabezas», «destruir la personalidad», o, como dice Mao, «transformar al hombre en lo más profundo del mismo». Es el fin reconocido de la revolución cultural. Presupone la convicción de que el hombre viejo puede morir.

Observen el reverso de estas acusaciones: predican en realidad por la ignorancia eterna de la pérdida de donde yo me inicié. No defienden sino el derecho de repetición.

La paradoja de esta defensiva es flagrante. Lacan, a quien le pregunta lo que espera aquel que va a analizarse, responde que se trata para él de que lo liberen de un síntoma. «Un síntoma, es curable» (*Scilicet*, n° 6-7, 32). ¿Pero el síntoma? «Lo que se llama un síntoma neurótico es simplemente algo que les permite vivir» (*Id.*, 15).

¿Hay, pues, que ser liberado de lo que se tiene de más real? ¿De lo que les permite vivir?

Vivir con su verdad produce el síntoma, pues lo que debería ser en menos es en más.

Respecto de lo cual la cura no apunta realmente a homologar el todo con lo verdadero. Este exceso de restitución en última instancia de lo verdadero abre el riesgo de la psicosis: «A Dios gracias, nosotros no los volvemos lo bastante normales (a los analizantes) como para que terminen psicóticos. En ese punto tenemos que ser muy prudentes» (*Ibid.*).

Se trata, más bien, de remitir lo real al olvido de su olvido, de donde su fuerza causal se depura en la falta: homologación de lo verdadero con el todo. Para este trabajo, se precisa moderación.

La revolucionarización convoca a la historia, en vano, como se debe, y a menudo la engaña, para «soltar prenda» de lo verdadero en lo integral de su esquizo. Es la ambición de hacer síntoma del Todo antiguo, y verdad total del síntoma, de la crisis.

Henos aquí en los parajes de la ética, y de la más severa. ¿Se puede dar sentido a cualquier resistencia que sea, si no es sino de lo repetible

y de los derechos oscuros de la carencia de ser que procede la identidad del sujeto?

¿Pero se puede, a la inversa, medir el precio de la destrucción con que se paga todo dominio de la pérdida [*maîtrise de la perte*], y todo espacio de novedad?

La cura, la revolucionarización... Como siempre, los hechos no resuelven nada. Entre los sobrevivientes de los divanes y los que la política a marcha forzada, estilo Izquierda Proletaria, dirigía hacia los mismos, el debate occidental de los años setenta no hizo brillar mucho oro.

Apoderémonos, más bien, de un bifaz subjetivo, cuya articulación nos dará trabajo, para juntar en el mismo la destrucción fecundante, y la felicidad de carecer de ella [*le bonheur d'y manquer*].

2

Si Lacan es dialéctico, debe darse cuenta de lo que no se da cuenta. Quiero decir que, por lejos que impulse el primado estructural de la ley de la falta, no se le reconocerá ser nuestro Hegel a un costo menor que señalar la otra vertiente, la de la destrucción, del más-real, de la fuerza.

«Fuerza», es una palabra que le desagrada mucho, ocupado como está en derribar la morgue de los economistas americanos. La «energía psíquica», la cantidad, el flujo: *ignorantiae asylum*. Él no nos lo manda decir, del recelo epistémológico –«En el curso de la historia, tanto la nocion de energía como la de fuerza ¡cuántas veces no han conocido reanudaciones de su temática sobre una realidad cada vez más englobada!» (*S* XI, 149)– al veredicto significante: «La fuerza sirve en general para designar un lugar de opacidad» (*Id.*, 24).

No es por este lado que tendremos satisfacción.

Afirmamos que dos temas señalan en Lacan todo lo que, más allá o más acá de la falta y de la marca, como agujero del álgebra del sujeto, adviene como aquello más-de-real que equivale a destrucción.

Estos dos temas son la angustia y el superyó.

Texto principal en cuanto al superyó.

> El superyó tiene relación con la ley, pero es a la vez una ley insensata, que llega a ser el desconocimiento de la ley. Así es como actua siempre el superyó en el neurótico. ¿No es debido acaso a que la moral del neurótico es una moral insensata, destructiva, puramente opresora, casi siempre antilegal, que fue necesario elaborar la función del superyó en el análisis?

> El superyó es, simultáneamente, la ley y su destrucción. En esto es la palabra misma, el mandamiento de la ley, puesto que sólo queda su raíz. La totalidad de la ley se reduce a algo que ni siquiera puede expresarse, como el *Tú debes*, que es una palabra privada de todo sentido. En este sentido, el superyó acaba por identificarse sólo a lo más devastador, con lo más fascinante de las primitivas experiencias del sujeto. Acaba por identificarse con lo que llamo la *figura feroz*, con las figuras que podemos vincular con los traumatismos primitivos, sean cuales fueren, que el niño ha sufrido (*S* I, 119).

El superyó conduce a la raíz de fuerza de la ley misma, a lo que ya no es del orden del lenguaje, y que, sin embargo, detenta la esencia de mando de la ley.

Si la ley puede soportar que advenga la destrucción, exceso sobre la repetición que aquélla ordena, es que su orden, aprehendido como puro mando, es él mismo en su esencia exceso y destrucción.

Tenemos ahí la primera señal de lo que explicitaré como la eterna antecedencia del sujeto a sí mismo. La ley lo confirma, que el sujeto debe a la vez sufrir y romperse para advenir en su escisión específica.

A esta señal, Lacan nos dice que el superyó efectúa una apertura, ciertamente siniestra. La no-ley es lo que se da como lo afirmativo de la ley: de ahí que el superyó pueda ser índice simultáneo de la ley y de su destrucción. El superyó se origina como instancia ahí donde hay un fuera-de-plaza [*hors-place*] del mando de toda plaza, un irrepetible de la prescripción repetitiva.

Es ahí, por supuesto, que se esclarece la función paralizante (luego, en efecto, interruptora) del superyó, probada en el insensato neurótico, el de lo ejemplariamente obsesivo, probada, por desgracia, en todo lo que del sujeto político toma su comodidad del Estado.

El superyó sostiene en la neurosis y en el universo de la reglamentación irracional una moral destructora, un mando puesto al descubierto, que fuerza todo emplazamiento simbólico y lo pone en síncope.

Que todo esto sea registrado negativamente («insensato», etc.), lo ponemos en reserva. Se desbloquea la interrupción como tal.

Por lo que respecta, ahora, a la angustia, es del lado de lo real en exceso, más bien que de la ley en falta [*défaut*], que funciona como interruptora, y por ahí incluso como revelación.

> La angustia es para el análisis un término de referencia crucial ya que, en efecto, la angustia no engaña. Pero la angustia puede faltar.
> En la experiencia es necesario canalizarla y, si se me permite la expresión, dosificarla, para que no nos abrume. Esta dificultad es correlativa de la di-

> ficultad que existe en conjugar el sujeto con lo real, término que intentaré deslindar la próxima vez (*S* XI, 40-41).

La angustia es la inundación de lo real, el exceso radical de lo real sobre la falta, la puesta en fallo [*défaillance*] de todo el aparato [*appareillage*] del sostén simbólico mediante lo que en él se revela, como corte, ocasión innombrable.

Ahí aún, hay que «canalizar» su efecto, pues la angustia destruye el ajustamiento a lo repetible. Corto-circuita en lo real el lampadario subjetivo.

La angustia, pues, vale como signo para aquello que, del sujeto, fuerza el *esplace* legal.

Como lo dice con soberbia Lacan, la angustia no es más que la falta de la falta.

Pero cuando la falta viene a faltar, su efecto metonímico se interrumpe, y comienza un dominio [*maîtrise*] de la pérdida real pagada con el estrago de toda toma simbólica.

De ahí que la angustia es lo que no engaña. Es preciso que la destrucción venga a la falta para que se borren el señuelo, el semblante y el olvido del olvido.

Angustia y superyó son así dos de los conceptos fundamentales del sujeto (hay otros dos), si por concepto fundamental se entiende la designación de lo que cruza la inerte y civilizada ley de la falta con la barbarie interruptora de la destrucción.

Estos dos conceptos, Lacan los reconoció, uno en el horror paralizante de la obsesión, el otro, en la verdad devastadora de los ahogamientos en real. Éste no era su hilo teórico, pero era la rectitud de su experiencia.

Atleta completo de la dialéctica...

2 de mayo de 1977

Torsión

De un uso dialéctico del texto matemático. – Torsión. – Fórmulas subjetivas. – Menciones primeras de la justicia y del coraje.

1

Querría hablarles de un uso de la matemática que me es propio, y que no es muy propio para nadie, ni para los matemáticos, que lo encuentran metafórico, ni para los otros, que se asustan de él.

Se trata, en resumen, de corto-circuitar el análisis dialéctico mediante el examen del tratamiento al cual los matemáticos someten una palabra, tratamiento tomado en su rigor, pero tenido desde el principio por una interpretación de esta palabra.

Interpretación, o más bien: realización, incluso representación, como en el teatro.

La postulación es que ningún significante viene al texto matemático por azar, y que si es justamente de la textura formal demostrativa, donde se encuentra atrapado, que procede su matematicidad, la mencionada textura vale también, sobredeterminada, como análisis retroactivo de este no-azar.

Es decir que se tiene aquí la palabra matemática por un síntoma, del cual el texto deductivo esboza, sin saberlo del todo, el auto-análisis.

Del texto matemático como en posición de analista para algunas de sus propias palabras. Sintomático de sí mismo.

Este análisis, se lo confronta enseguida con el que solicita otras voces, por ejemplo, las de la teoría dialéctica y materialista del sujeto, a fin de realizar la convergencia de lo necesario, o de examinar el aparente tope de un azar.

Siendo el segundo plano de todo esto que, a las agarradas con la lengua, el recorte matemático de los formalismos no la desubjetiva sino al

precio de hacer devolver lo quitado, a muerte, a los significantes en que el sujeto está suturado.

La fascinación que sienten Marx y Engels por el cálculo diferencial; su voluntad, un poco ingenua, de sacar del mismo la matriz de las «leyes dialécticas»; la conciencia falaz que tenía Marx, desplegada en sus vastos escritos matemáticos, de ser un matemático porque era dialéctico, tantos signos de que en los jeroglíficos del escrito se anuda el fantasma de una dialéctica formalizada, de la cual las matemáticas serían la restricción especializada, y de la cual se podría, escrutándolas, sacar el principio universal.

Vía de la que hay que desviarse por la que señalo, y que es que unas palabras resuenan en la demostración más allá de las inferencias, aunque no se pueda escuchar este eco, por otro lado, sino a partir de la comprensión efectiva de las razones encadenadas.

Voy a darles enseguida un ejemplo.

Vimos que «torsión» designaba el punto-sujeto de donde se arreglan a pérdida las otras tres determinaciones clásicas de la verdad, el todo, la coherencia y la repetición.

Puedo entonces acordarme de que, además de su uso topológico (se especifica la torsión de un nudo, es el procedimiento de Lacan), la palabra «torsión» funciona en álgebra de manera simple.

Sea un grupo, del cual les recuerdo que se trata de un conjunto dotado de una ley de composición entre elementos, indiquémosla como «+», que tiene las «buenas» propiedades canónicas de ser asociativa $(x + (y + z)) = ((x + y) + z)$, de tener un elemento neutro, 0, tal que $(x + 0) = x$, y de asociar a todo elemento un inverso (sea $-x$, con $(x + (-x)) = 0$). Se llama «torsión» de un elemento x de un grupo al más pequeño número entero n, si existe, tal que x sumado a sí mismo n veces dé cero:

$$\underbrace{x + x + x + \ldots\ldots + x}_{\text{n veces}} = 0.$$

Convengamos, para la cómoda escritura de la serie, en indicar como: n x la adición.

$$\underbrace{x + x + \ldots\ldots + x}_{\text{n veces}}.$$

Un elemento que tiene una torsión es un elemento-en-torsión, un elemento torcido, en suma. Un grupo en que todo elemento tiene una torsión es un grupo de torsión. Para todo elemento x de un grupo tal de torsión, existe un entero tal que $n\,x = 0$.

No soy yo quien lo llama de esta manera. Son los matemáticos, desde hace al menos cincuenta años. No hice, es una lástima, la historia de este significante.

Observen ahora cómo los matemáticos analizan la elección de la palabra. Cómo el encadenamiento matemático representa «torsión».

1.- La definición, en primer lugar. ¿Quién no ve que la torsión está conectada a la repetición, o sea, la de la operación del grupo aplicada n veces a un mismo elemento? El elemento, si se puede decir así, insiste en la adición: $x + x + x + \ldots\ldots + x + \ldots\ldots$, se serializa repetitivamente. Cada total parcial es particular, pero si hay torsión, cuando se alcanza el número de repeticiones que aquélla fija, he aquí que el total es nulo. Diremos, en este punto, que, en efecto, *la torsión interrumpe la repetición*, lo que es su estatuto dialéctico.

La interrumpe en lo cualitativo de las sumas, pues, si se sobrepasa la torsión, vamos, evidentemente, a volver a obtener los totales parciales anteriores a su efecto. Si $n\,x = 0$, se tendrá $n\,x + x = 0 + x = x$, y: $n\,x + 2x = x + x$, y finalmente $n\,x + n\,x = 0 + 0 = 0$.

Nunca mejor dicho que, esta vez, estos totales quieren regresar a la fuerza [*en force*], por ser en *exceso nulos* sobre lo que ya los precedió, antes de que la torsión nos reduzca a cero.

Del pasado aditivo en que el elemento insiste, la torsión algebraica hace tabla rasa.

2.- ¿Produce la lógica de la torsión una separación cualitativa por relación a las leyes habituales de los grupos? Nos lo esperamos, pues, descubriendo un nuevo tipo de coherencia, la torsión no se deja volver a barajar sobre las series repetitivas que fibran el Todo. Es su función crucial de interrupción, –es también, en marxismo, el estatuto paradójico del partido.

La matemática analiza este punto en un teorema de lógica muy simple y muy bueno, que es que la teoría axiomática de los grupos de torsión no es presentable en una lógica de primer orden.

Una lógica de primer orden es una lógica en que los cuantificadores («existe», $\exists$, y «para todo», $\forall$) no refieren sino a las variables de individuo. Pueden escribir en ella, por ejemplo: «Existe un elemento que tiene la propiedad P», o sea $\exists x(P(x))$. Pero no pueden escribir en ella: «Existe

una propiedad p que tiene una característica A». La lógica de primer orden basta generalmente para las necesidades, a riesgo de utilizar un número infinito de axiomas para la teoría concernida.

Nos interesa especialmente un caso, porque no tiene, justamente, interés para nosotros. Es el de los grupos en que ningún elemento diferente de cero tiene torsión, en inglés, los grupos *torsion free*, libres de toda torsión, perfectamente derechos.

Una derechura tal incomoda al dialéctico. En tales grupos, x se adiciona a sí misma sin que jamás se rompa la repetición.

Ahora bien, la teoría de los grupos *torsion free*, la teoría de la derechura algebraica, es completamente presentable en la lógica de primer orden. Ustedes toman la lista infinita de axiomas que dicen que, por lejos que ustedes fueran, para todo elemento x diferente de 0, la repetición aditiva en sí misma hace un total no nulo:

Ax. 1 : $(\forall x)\ (x + x \neq 0)$
Ax. 2 : $(\forall x)\ (x + x + \neq 0)$
. . . .
Ax. $(n - 1)$ $(\forall x)\ (n\,x \neq 0)$
. . . .

tomando como dominio del cuantificador todos los x diferentes de 0

Si ustedes añaden eso a los tres axiomas fundamentales de los grupos, tienen la teoría de primer orden de los grupos libres de toda torsión.

Pero el procedimiento no puede valer para los grupos de torsión ¿Por qué? Porque ustedes no saben, para cada elemento, cuál es el entero que es su torsión. Sólo saben que existe. Haría falta, pues, poder escribir «para todo elemento x, existe al menos un entero tal que n x = 0», o sea: $(\forall x)\ (\exists n)\ (n\,x = 0)$.

Pero $(\exists n)$ hace que el cuantificador se fije, no en una variable de individuo de la teoría. sino en la propiedad «ser un número entero», luego, en un predicado. Salimos de la lógica del primer orden.

La teoría de la torsión está, pues, sin duda, cualitativamente en exceso de complejidad lógica sobre la teoría de la derechura

Es aquello de lo cual el dialéctico está bien convencido. Y se alegrará de que obstaculice la homologación del primer orden, la incertidumbre existencial que planea sobre la efectividad de la torsión. Si los axiomas de la derechura algebraica caen más acá, es, advirtámoslo, que son todos universales, afectados por el ∀, del «para todo», del que se sabe el alcance masculino y los efectos lógicos de simplicidad. Una teoría cuyos axiomas son todos universales tiene buenas, robustas propiedades. En particular,

toda sub-estructura de un modelo de esta teoría es también un modelo de esta teoría.

En cambio, lo existencial donde viene a tropezar la teoría de la torsión, figura de lo aleatorio de las interrupciones, de lo indeterminado en toda ruptura, excede el plan lógico donde tenía lugar lo universal.

Es justicia matemática para la tabla rasa de las revoluciones logradas.

3.- Los grupos de torsión –infinitos, se entiende: los grupos finitos son todos de torsión, pero poco nos importa lo finito– pueden, a pesar de todo, tener simpáticas propiedades algebraicas, si son conmutativos. Un grupo es conmutativo si, cualesquiera sean x e y, se tiene que: $x + y = y + x$.

En este caso, se establece sin dificultad:

- que los elementos que tienen la misma torsión n forman un sub-grupo;
- que el grupo se descompone en producto directo de sub-grupos, estando cada uno de dichos sub-grupos compuesto de elementos cuya torsión es de la forma p^q, donde p es un número primo.

No quiero pasarme demasiado tiempo explicitando estos enunciados. Éstos les dicen a ustedes, aunque fuere vagamente, que, en un universo de conmutación, de reversibilidad, las torsiones dibujan sub-conjuntos reglados: que éstas descomponen el conjunto inicial en sub-estructuras cuyo principio de identidad es claro.

El valor subversivo de la torsión pierde allí la gracia como ley analítica, como vector conceptual de una partición razonable del Todo.

En resumen, la torsión tiende aquí hacia la segmentación del Todo en coherencias locales donde la repetición es, si se puede decir así, mínima.

Es como si las revoluciones, vistas de lejos en un espacio histórico reversible, no tuvieran ninguna otra función sino seriar los acontecimientos, clasificar las épocas, acercar y reagrupar las lejanías.

O como si el partido –como, por desgracia, ocurre, lo sabemos, cuando se fusiona con el Estado– no tuviera otro destino que sacar a luz la repetición partitiva de la historia, en este elemento espectacular de conmutatividad que denominamos «restauración del capitalismo».

Pero, en última instancia, la historia no es conmutativa. Es el principio mismo de su inexistencia, en cuyo secreto reside la torsión.

¿Qué es lo que el algebrista nos dice, desde ese momento, de los grupos de torsión infinita no conmutativos?

4. ¡Y bien! No gran cosa. Nos pasa la mano [*Il nous passe la main*][68].

La única esperanza era que un grupo de torsión no conmutativo generado por un número finito de elementos fuese él mismo finito.

¿Por qué era ésta una esperanza, una esperanza antidialéctica? Porque se habría así conectado dos valores de finitud, la de la torsión, que bloquea el infinito de lo repetible, y la del engendramiento del grupo, la que domina [*maîtrise*], mediante un sesgo [*biais*], la dialéctica torcida que hace obrar, en la infinitud no conmutativa del grupo, el aleatorio suspenso finito de la torsión.

Un grupo finito-generado es un grupo cuyos elementos pueden ser presentados como las sumas (con repeticiones eventuales) de elementos tomados en un *stock* finito. Si, por ejemplo, el *stock* de ustedes es de tres elementos, a, b, c, todo elemento del grupo será de la forma (a+a), (a+b+a+c), (c+b+a)..., éstos no son sino ejemplos arbitrarios.

Naturalmente, dos combinaciones pueden ser iguales (dar el mismo elemento). Un grupo finito-generado no es, pues, forzosamente infinito.

Como en un grupo de torsión toda repetición aditiva de un elemento se interrumpe (vuelve a cero), y como esto vale en particular para los elementos del *stock* finito que genera el conjunto, se puede tener la impresión de que no es posible hallar una infinitud de combinaciones aditivas diferentes. Hay chances, dice la intuición, de que un grupo de torsión generado-finito sea él mismo finito.

Esto sería, para nuestras convergencias dialécticas, un obstáculo.

El campo operatorio del marxismo tiene, en cuanto a él, las tres propiedades analógicas siguientes: es infinito, es de torsión, y es finito-generado. ¿Por qué? Porque el elemento acontecimiental, que es la materia prima de la política de masas, es infinito. Es incluso en todo momento infinito, no siendo su carácter teóricamente numerable, para la política, más que una ficción. Porque la repetición se interrumpe allí para hacer advenir en el todo otra coherencia, del punto de la torsión. Porque, finalmente, los elementos de presentación de toda política, o sea las clases, existen en número decididamente finito.

En el análisis deductivo que el álgebra propone de la palabra «torsión», habría divergencia a tope, azar exploratorio, si todo grupo de torsión finito-generado fuera finito. La interpretación matemática de la palabra estaría, respecto de la dialéctica, en posición de dominio [*maîtrise*] sobre el exceso.

---

[68] En el sentido lúdico «ceder un turno». (N. del T.)

Pero no es nada de eso. El teorema de Shafarevitch (1964) establece que no es cierto que todo grupo de torsión finito-generado sea finito. Lo hace mediante la exhibición de un contraejemplo, un grupo generado por tres elementos, de torsión, y sin embargo infinito.

La existencia de un grupo tal conduce a su término el análisis de la palabra en un contexto de convergencia dialéctica.

Los grupos de torsión infinitos y no conmutativos no tienen, así, sino propiedades raras y malsanas. Están, el álgebra lo demuestra, en los confines de lo innombrable algebraico.

La torsión equivale a un linde para el álgebra. Es perversa, es sujeto.

Fíjense que no hicimos aquí modelo de nada, ni pretendimos «matematizar» cualquier cosa que sea. Nos bastó con restituir una suerte de brillantez excedente cuyo único vehículo sigue siendo el texto matemático, elucidación objetiva del síntoma que produce en él el azar inventado de la palabra.

¿Qué es del mismo, sin embargo, cuando el análisis deductivo del significante matemático por nosotros aislado diverge respecto de su interpretación dialéctica? Tengamos la audacia de decir que en este caso una pista matemática inadvertida debe forzar la divergencia. Ninguna palabra es azarosa, lo mantenemos.

Medio como cualquier otro, aunque inédito, de buscar en la matemática existente, donde se mantiene en reserva con qué pasar más allá, y hallar, sueño de cada cual, un teorema desconocido.

Pues la matemática es ciencia de lo real, y sus significantes, sea lo que sea lo que tengan de aquél, son responsables del mismo.

2

¿Qué notación algebraica valdrá para el superyó y la angustia, que señale que, con estos dos conceptos, no tenemos ni experiencias subjetivas, ni partes del sujeto, sino procesos cuya combinación define esta región de la materialidad práctica que valdría más denominar el efecto-de-sujeto [*effet de sujet*]?

Ningún sujeto preexiste a la angustia, ni dura más allá del superyó, si la angustia subjetiva[69] y si el superyó es uno de los modos de consistencia del efecto de sujeto.

[69] *Subjective* («subjetiva») es aquí una forma verbal presente del verbo *subjectiver* («subjetivar»). (N. del T.)

Aquí construimos el concepto de sujeto a partir de categorías mucho más generales de la dialéctica, o sea: la fuerza [*force*], F; la plaza [*place*], P; la verdad [*verité*], V; el lugar [*lieu*], L; la destrucción [*destruction*], d; la falta [*manque*], f[70].

La angustia es ese demasiado-real [*trop de réel*] (de fuerza) respecto de lo que puede simbolizarse de aquélla en un orden (emplazarse) [*(se placer)*], de donde un sujeto adviene en división, aplastado al momento de nacer por su propia verdad cuyo decir, bajo la regla de la falta, viene a faltar.

Si $\not/$ indica el exceso, la simbolización de la angustia es así:

$$F \not/ P = \frac{V + f(f)}{\not{S}}$$

Indicando, el signo « = », que es en el tiempo del exceso, en la forma diferencial de la subjetivación, que S ex–siste escindido.

En cuanto al superyó, que nombra lo que de no-ley adhiere destructivamente a la ley misma, y si L equivale a la ley (o al lugar, o al esplace) y d a la destrucción, habrá que escribirlo:

$$F \not/ P \rightarrow \frac{L + d}{\not{S}}$$

donde se lee, por « → », que es en el orden del efecto consistente (del proceso subjetivo), integral y no diferencial, que S perdura como eclipse, bajo la advertencia aterradora de la ley puramente adjunta a su ferocidad nativa.

De donde es, se lo ve, cuestión de Edipo, de Sófocles.

Decir que la angustia es guía para la verdad quiere decir que es en el avatar de la fuerza implazada [*implacée*] –y no en la lógica de las plazas, aunque presupuesta- que se escinde una cantidad suficiente de efecto-sujeto para que haya conocimiento nuevo.

Enunciado de la torsión (es de ella, y para ella, que aparecen los tres otros nombres de la verdad, la coherencia, el todo y la repetición) del que Mao da en lo mejor de la Revolución Cultural una traducción límpida: «Los problemas son una cosa excelente». Una cosa excelente, se entiende, para ver allí claramente.

Definición de la angustia: el trastorno [*trouble*] de ver allí claramente.

---

70 En el original, obviamente, la falta, de acuerdo con su letra inicial, es indicada como 'm'. (N. del T.)

Veremos que es también, y en el mismo punto, la definición del coraje. Para esto, todavía hay que abrirse un camino en la escisión de la tragedia griega. Es cierto [*vrai*] que la verdad [*verité*], en el registro de la angustia, es insoportable. Es su intimidad esencial con la falta: Mallarmé nos dio su estructura latente. Es insoportable en proporción a que, exigiendo una interrupción de la eficacia simbólica, un efecto de agujero, jamás es domesticable en lo integral del decir. Medio-dicha [*mi-dite*], la verdad es mal-dicha [maux-dite][71]. Por lo cual la verdad –la de Edipo, la de Sófocles, la verdad que exige el sacrificio sangriento de la mirada– es en efecto trágica.

Hay otra verdad, y otra tragedia: la de Orestes, la de Esquilo. La destrucción asegura en ella al sujeto un dominio de la pérdida. No más $\frac{V}{\not{S}}$ sino $\frac{S}{\not{V}}$. ¿Qué hay para decir, sino que salimos del impase radical en que nos acorrala la unidad del lugar, la fijeza incircunscribible de lo simbólico? La destrucción se dialectiza en la falta en la suposición irrepresentable –casi indecible ella misma, aunque fundamento de un uni-decir [*uni-dire*] de lo verdadero–, de que el *esplace* es divisible.

Desde este momento el sujeto, en transcrecimiento de la angustia rebelde, nace en la distancia violenta de la ley respecto de sí misma, y se dice del proceso por el cual el orden, que él soporta en su verdad, adviene como otro de sí.

Ni el otro de Lacan ni el Otro acceden a la inteligencia de este tipo de alteridad, el único con el cual acuerda, sin embargo, el tema de las revoluciones, el único que permite pensar en qué sentido, como lo dice Marx, la revolución comunista «rompe de la manera más radical con las ideas tradicionales» (*Manifiesto del Partido Comunista. OCI*, 129). El único donde poder nombrar la heteronomía de las políticas.

Pues es de un trans-Otro tal que se trata, en esta ley dividida, en esto simbólico roto, que está allí en cuestión el cambio [*changement*] de aquello a partir de lo cual decidir sobre lo mismo y lo otro.

En este sentido hay que decir: históricamente, ahí donde adviene un sujeto en el cruce de la falta y de la destrucción, en el punto de la angustia, pero en inversión de su verdad, está verdaderamente aquello cuya exis-

---

[71] *Mi-dite, la vérité est maux-dite*. Se establece un juego semántico entre *mi-dite* («medio-dicha») y *maux-dite* («mal-dicha»), a la vez que un juego de homofonía entre *maux-dite* («mal dicha») y *maudite* («maldita»). (N. del T.)

tencia niega Lacan: un otro del Otro, de donde lo que valía como primer Otro ya no es más que un modo inesclarecido de lo Mismo.

Es propiamente lo que nombra Atenea, al final de la *Orestíada* de Esquilo, cuando, para que valga como interrupción de la *vendetta* familiar arcaica, instituye un tribunal, y que así, como lo anuncia, angustiado, el coro, en la ruta del coraje, «nuevas leyes derriben las antiguas».

Coraje de la escisión de las leyes, angustia de la persecución opaca, superyó de la Erinia sangrienta, justicia según la consistencia de lo nuevo: cuatro conceptos para articular el sujeto.

De lo cual Lacan hacía entender la necesidad alusiva, cuando, desde 1954, anticipaba la exigencia ética de su disciplina:

> Una vez realizado el número de vueltas necesarias para que aparezcan los objetos del sujeto, y que su historia imaginaria sea completada, una vez nombrados y reintegrados los deseos sucesivos, tensionarios, suspendidos, angustiantes del sujeto, sin embargo, no todo está terminado. Lo que primero estuvo en 0, y luego en 0', y después de nuevo en 0, debe trasladarse ahora al sistema completado de los símbolos. Así lo exige la salida del análisis.
> ¿Dónde se detendrá esta remisión? ¿Deberíamos impulsar la intervención analítica hasta unos diálogos fundamentales sobre la valentía y la justicia, siguiendo así la gran tradición dialéctica?
> Es una pregunta. No es fácil resolverla porque, a decir verdad, el hombre contemporáneo se ha vuelto singularmente poco hábil para abordar estos grandes temas. Prefiere resolver las cosas en términos de conducta, adaptación, moral de grupo y otras pamplinas (*S* I, 223).

La angustia no engaña, el superyó hace consistencia legal de la destrucción. Pero los «diálogos fundamentales sobre la valentía y la justicia » se abren a esta vertiente –de «tradición dialéctica»– donde es de una toma totalmente distinta sobre la irrupción de lo real que, emplazado con fuerza [*en force*], el sujeto fuerza el exceso en la plaza [*sur la place*].

9 de mayo de 1977

Teoría del sujeto según Sófocles, teoría del sujeto según Esquilo

Justicia y superyó: no-ley como ley y ley como no-ley. – J. Conrad. – Coraje y angustia. – Sófocles según Hölderlin. – El decreto de Atenea en Esquilo. – Retorno natal y retorno del exilio.

1

«...una vez nombrados y reintegrados los deseos sucesivos tensionarios, suspendidos, angustiantes del sujeto...» (*S* I, 223): el análisis opera la reducción del demasiado-real [*trop de réel*]; reintegra, en un *esplace* de nominación, aquello cuyo exceso en la plaza [*sur la place*] mantenía al sujeto en el suspenso de la angustia.

Así la fuerza es reconducida a su plaza.

Pero, dice Lacan, «sin embargo, no todo está terminado».

¿En qué sentido? La cuestión es de fuste, ya que en ella se juega la extensión dialéctica de la teoría del sujeto, el reconocimiento, sobre la sólida materia de los efectos estructurales, de su anverso excesivo por el cual la historia vuelve como novedad subjetiva.

Conviene que el exceso-de-real [*excès-de-réel*], desligado de su legibilidad oscura en la verdad de la angustia, pueda soportar la ampliación del orden simbólico y no únicamente la reposición [*remise*] en su plaza de lo que en ella hacía *horlieu*.

Lacan nombra aquí una perspectiva grandiosa: «el sujeto se realiza en la medida en que el drama subjetivo es integrado en un mito que tiene valor humano extenso, incluso universal» (*S* I, 215).

Habría, pues, una productividad extensiva, universalizante, del «drama subjetivo», del cual, a fin de cuentas, a través de los «diálogos

fundamentales sobre la valentía y la justicia», el trabajo analítico podría detentar la clave.

¿Por qué «justicia y coraje»?

La justicia es aquello a propósito de lo cual el anudamiento del sujeto al lugar, a la ley, viste la figura divisible de su transformación. Mientras que el superyó recordaba el arcaísmo feroz de la fijeza legal. La justicia no tiene ningún sentido, en cuanto a ser una categoría constitutiva del sujeto, si lo simbólico opera como indivisibilidad cuyo núcleo de terror constituye la consistencia del proceso subjetivo, en el fibraje repetitivo de la obsesión. La justicia exige una precariedad dialéctica de la ley, abierta a su inestabilidad, a su escisión. Una precariedad, no de tal ley particular, sino del principio de mando como tal.

Más radicalmente, la justicia nombra la posibilidad –del punto de lo que ella provoca como efecto-de-sujeto- de que lo que es no-ley pueda valer como ley.

Esto es, en el marxismo, bien conocido. El superyó tiene en él por garante que el núcleo esencial, constitutivo, del Estado, que es del orden de la dominación de una clase, es siempre dictatorial. Bajo la apariencia del dispositivo legal, de la democracia parlamentaria, el Estado es en su esencia el ser ilegal de toda legalidad, la violencia del derecho, la ley como no-ley. A la inversa, es de justicia el propósito comunista, sostener, en la categoría de la extinción de las clases y del Estado, que la no-ley puede ser la ley última de la revolución proletaria. El comunismo, teoría única de la revolución moderna, efectúa la subjetividad partidaria del principio universal de justicia, o sea, la no-ley como ley.

Es preciso, pues, que sea en lo que excede (la plaza, el lugar, lo simbólico, la ley) que se arraigue lo que extiende («el valor extenso, incluso universal» de Lacan).

La poesía es nuestro guía, en cuanto es en la quiebra que ella hace de toda prosa habitual que se instituye una extensión de lo comunicable, un retroceso de las inaccesibles fronteras de lalangue.

Es con todo rigor que J. Conrad, novelista, si los hubo, de la angustia y del superyó –vean las novelas *El corazón de las tinieblas*, y *Lord Jim*– fijaba sin embargo al arte la tarea estratégica de «introducir una justicia más grande en el universo visible».

En lo que le era preciso ser, al mismo paso, el novelista excepcional del coraje: vean *La hermana de la costa*, por lo que respecta a los hombres, *La flecha de oro*, por lo que respecta a las mujeres.

El coraje es insumisión al orden simbólico, bajo la conminación disolvente de lo real. De que lo real esté en exceso –el coraje, a este respecto, es idéntico a la angustia– invierte las valencias, fuerza de ruptura en el *esplace*. El coraje efectúa positivamente el desorden de lo simbólico, la ruptura de la comunicación, cuando la angustia apela a la muerte.

De que no es un atributo del sujeto, sino el proceso divisible de su existencia intrínseca, resulta que hay que comparar el coraje más bien con la *fortitudo* –firmeza de alma– que con la *audacia*. Pues lo opuesto al coraje no es el temor, sino la angustia. Sobre este punto, vean Spinoza (*Ética*, III, a partir del teorema 59). La *audacia* está enteramente en la mediación del Otro, es «deseo que excita a la acción peligrosa, en la medida en que este peligro es temido por los semejantes» (*op. cit.*). La *fortitudo* es intrínseca, no se sostiene sino de lo verdadero, $\frac{S}{V}$, siendo «la acción que sigue de una afección referible al alma en la medida en que ella intelige». Pero lo verdadero de que se trata induce mediante lo real un déficit de lo simbólico en que el sujeto según el coraje saca su fuerza de la ausencia radical de toda seguridad. En verdad, pierde su nombre. Es, por lo demás, también un teorema de Spinoza que la seguridad desubjetiva (en su idioma, que la misma no es una virtud): «*Securitas... animi impotentis est signum*», la seguridad es signo de una impotencia subjetiva.

La angustia es carencia del lugar, el coraje asunción de lo real por donde el lugar se escinde.

La angustia y el coraje dividen la misma causalidad, en una articulación reversible del punto donde conduce la pérdida.

Coraje y justicia articulan así, sobre la base indestructiblemente requerida de la angustia y del superyó, el efecto-de-sujeto como división, según el exceso, del orden simbólico –del *esplace*– en que este exceso se implaza [*s'implace*].

De esto se explica que un sujeto político no adviene sino anudando a la rebelión una consistencia de revolución, a la destrucción una recomposición, haciendo el proceso real de que todo orden, todo principio de mando legal, por estable que parezca, tiene por devenir dividirse. El Otro debe dejar venir su propia escisión en este Otro inaudito que él no era, y este Mismo del cual nunca había prescrito la identidad.

2

Hay una teoría del sujeto según Sófocles, y hay una teoría del sujeto según Esquilo. La segunda –históricamente la primera, pero por Freud la segunda, aunque invisiblemente por Marx la primera– dialectiza íntegramente su otro, porque, además de la angustia y el superyó, cuya estructura retiene, afirma que coraje y justicia son operadores requeridos del efecto-de-sujeto.

Ni hace falta decir que Sófocles y Edipo son aquí significantes, incluso conceptos, no de nombres, ni de obras, aunque sean textos, si no de teatro, lo que cambia todo.

Todo el propósito de delimitación crítica del psicoanálisis, en cuanto a su aporte a la teoría del sujeto, está contenido en esta pregunta: ¿por qué, por el Edipo, ha sido aquél, en el fondo, sofocleano?

Afirmo aquí que hay que ser esquileano. Lacan se establece en Sófocles, y señala a Esquilo, donde queremos establecernos.

Es Hölderlin quien abrió el debate sobre el fondo. En sus fulminantes *Comentarios sobre Antígona*, fija así el sofocleísmo:

1. La contradicción puesta en movimiento por la tragedia griega es la de lo originario y de lo formal, la de lo que es nativo y de lo que es dominado [*maîtrisé*] (lo «nativamente griego», dice Hölderlin, se opone a la «forma natal»).

O sea, una división del lugar natal, una contradicción interna que opone el fundamento simple de la ley a la ley misma. La tragedia es, en cuanto al *esplace*, la parousía de una escisión íntima, la que pone de un lado lo Uno del *esplace*, y del otro su función, que es reglar lo múltiple. Avatar, dicho sea de paso, de la contradicción, que constituye el sujeto, entre lo Uno y el Todo.

2.- En los griegos, esta contradicción opone:

- por el lado de lo Uno originario, su consistencia ilimitada, «asiática», orgiástica;

- por el lado del *esplace* reglado (civilizado) del que este Uno es el origen, su firmeza finita, su potencia de clausura representativa, que se da en la perfección formal del arte griego, en la matemática, en la arquitectura, en la política de la Ciudad.

Traduzcamos: si la ley griega es finitud y clausura, el fundamento no-ley de esta ley, su violencia nativa, es el Asia multiforme. Luego, la efectuación del superyó griego, que es consistencia del sujeto –la ley como no-ley– es *elucidada* en la tragedia.

3.- En la *Antígona* de Sófocles, la contradicción trágica elucidante es puesta en movimiento por la insurrección. El rebelde fratricida se alza en violencia contra la Ciudad. Es excluido radicalmente (muerto, y su cuerpo dejado sin sepultura). Pero la exclusión fracasa: en la Ciudad, la inestabilidad se propaga. No como insurrección política, sino como ilimitación infinita en la forma natal.

4.- Esta puesta en forma infinita es retorno: se trata de una subjetivación por la cual el lugar deja regresar, en la trama repentinamente hinchada de las reglas, su origen contradictorio, su unidad ilegal.

5.- El retorno toma la figura (teatral) del antagonismo.

- La ilimitación de la forma natal misma hace que surja lo *demasiado formal* (Creonte). La ley se revela en exceso sobre su propia figura restauradora. Creonte, es la súper-ley.

Respecto de este demasiado formal, por reacción, *lo informe* latente se inflama a su vez, y apela a lo infinito del cielo contra la ley finita de la Ciudad (Antígona).

«Creonte» es el nombre del superyó: ley desreglada –destruida– por su propia esencia nativa vuelta en exceso sobre la plaza que ella prescribe.

«Antígona» es el nombre de la angustia, o sea el principio de la infinitud de lo real implazable [*implaçable*] en la finitud reglada del lugar.

Desde este punto de vista, a mi manera de ver, Antígona y Creonte, aunque antagónicos según el teatro, realizan el mismo proceso, el del sujeto trágico sofocleano. Tal es el fundamento de esta tragedia como texto-Uno: presentar el proceso-sujeto en las categorías conjuntas de la angustia y del superyó.

3

Planteamos el problema siguiente. Aislemos dos tesis principales de Hölderlin:

- el efecto (la marcha) de la insurrección es el de un retorno, por el cual se encuentra cortado el camino de lo nuevo;
- el motor interno de lo trágico está del lado del exceso de la ley sobre ella misma, del lado de Creonte. Lo informe se inflama retroactivamente, en un segundo momento. En cuanto al rebelde, no tiene bando [*camp*]. Es término algebraico, causa ausente suprimida de la Ciudad. Los que se «alzan unos contra otros» son lo más formal y lo informe –el superyó y la angustia–, figuras conexas de lo Uno primordial, lo Uno del retorno.

Nos preguntamos: ¿cuál es el vínculo entre estas dos tesis? Se trata de la política sub-yacente a la poética de Hölderlin. La modernidad posible de lo trágico es una cuestión política, como cuestión de la teoría del sujeto.

Para Hölderlin, la contradicción es trágica en cuanto no tiene ninguna otra salida que la muerte. ¿Por qué? Porque ningún derecho nuevo la rige. En los dos términos (Creonte y Antígona), es la forma infinita la que aprehende todo, o sea, lo real que inunda lo simbólico, la fuerza nativa que disuelve la plaza. La unidad de los opuestos la lleva sobre su división, en proporción a que la esencia del proceso se mantenga en el ya-ahí del origen. De ahí el nombre sofocleano de todo proceso sujeto: retorno. Edipo lo encarna con toda la claridad de su ceguera. Y creo que, en efecto, esta figura subjetiva, dialéctica, siguiendo sólo el hilo de la angustia y del superyó, debe llevarlo a los tiempos de desasosiego y de crepúsculo, ya sean los de la historia o los de la vida.

Adueñarse, ahí mismo, de la división entre Esquilo y Sófocles.

En la *Orestíada* de Esquilo, lo trágico es puesto en movimiento por el asesinato de Agamenón. Orestes, arrastrado al asesinato de la madre (la cual ha matado al padre), está en cierto modo prescrito por la dinámica infinita de venganzas y contra-venganzas. Este *esplace* repetitivo es denominado por el coro: «que un golpe mortal se expíe con otro golpe mortal». Lo ilimitado es lo de la deuda, la deuda de sangre. Las (futuras) categorías sofocleanas están bien presentes, conectadas al *esplace* mismo, a este palacio chorreando sangre del que Orestes huye, desde el asesinato que lo subjetiva de angustia, perseguido por la jauría de las Erinias, perras del superyó, guardianas feroces del todo repetitivo que constituye la vendetta familiar.

Pero la orientación de la trilogía es el advenimiento como ruptura de lo nuevo. Se trata de producir la *interrupción* de la deuda infinita, de la cadena repetitiva de los asesinatos, por el advenimiento como torsión –según un decreto excéntrico, por ser el caso [*fait*][72] de Atenea– de un derecho nuevo, capaz de recomponer completamente toda la lógica de la decisión.

Es justamente de una coherencia nueva que se asegura, en el tribunal así instituido [*mis en place*], la interrupción de series repetitivas en que se ordenaba el todo social anterior.

De golpe, las dos posiciones antagónicas no son distribuidas, como para Sófocles-Hölderlin, por la unidad de lo natal. Son escisión de lo que la funda, división, más allá de la ley, de todo lo que es susceptible de

[72] *Fait*, que en terminología jurídica es «caso», posee el significado general de «hecho». (N. del T.)

tener valor legal: es el lugar el que se revela no ser uno en su principio, sino dos.

En esta prueba dialéctica, lo nuevo predomina sobre lo viejo. Se trataría ahí, en el léxico de Hölderlin, no del retorno de la forma natal, sino de su advenimiento.

Estas dos posiciones son explícitas, por lo que respecta a la primera, en el coro de las Erinias, divinidades de la venganza:

> ¡Hoy de las leyes se verá el derrumbe si la causa de este matricida logra el triunfo! ¡Todo mortal ya ha de quedar impune, si aquí se da tan indulgente fallo! (...) ¡Se derrumbó la casa de la justicia!
> Es tremendo el horror, pero es saludable. Vigila hondamente los corazones y es como al grito contra el mal. En el dolor está la escuela de la vida. Con él nos hacemos sabios. ¿Qué hombre, qué ciudad puede dar un paso a la dicha, si la justicia es vilipendiada, si es olvidada en su mente? (...)
> Pero el rebelde odioso, que lleva en sus espaldas el fardo de los delitos cometidos, como un tesoro infame que ha hecho a espaldas de lo que es justicia, tendrá también su pago... ¡puedo decirlo abiertamente! ¡Ha de arriar sus velas, cuando vea que el huracán quebró la antena!
> ¡Voces da en su infortunio! Nadie su voz escucha. El dios en las alturas se sonríe: no supo el petulante que era la hora fijada para que diera el pago de sus crímenes y las olas lo abismaran. Dichoso fue en un tiempo: pero quebró su dicha en el escollo que la Justicia le puso. ¡Muerto quedó y nadie le dio una lágrima! (*Las Euménides*, 151 s.)[73].

Luego: dialéctica angustia/superyó como único fundamento de una medida en la cadena de las venganzas. La justicia está subordinada al superyó, subordinada a la regularidad estructural del castigo, y la subjetivación se hace en la angustia, bajo el signo de la muerte.

La segunda posición es evidentemente explicitada por Atenea, fundadora del nuevo derecho:

> Atenea: Pueblo de Ática, oíd. Esta es la ley que instituyo. En sus normas juzgaréis de los crímenes derramadores de sangre. Sois los primeros jueces vosotros. Este tribunal de jueces ha de existir para siempre en el pueblo Egeo (...) Sea este augusto tribunal sin tacha, digno de toda honra, indomeñable al cohecho, centinela sin sueño que vigile la suerte y el futuro de una ciudad que duerme. ¡Ese es mi don que dejo! Y, ahora, todos en pie. Rendid vuestro sufragio. Terminad esta causa, sin olvidar la santidad del juramento. Nada más (...) ¡Aunque los votos igualen en número, el vencedor será Orestes! Ea, jueces... pronto... que se den los votos... que el cómputo se haga (...)

---

[73] Badiou sigue la edición de Les Belles Lettres, con traducción de P. Mazon. Optamos, tanto en este caso como en el pasaje que viene a continuación, por recurrir a la traducción al castellano de Ángel Ma. Garibay para Editorial Porrúa. (N. del T.)

> *Apolo*: Contad los votos bien. Vosotros, extraños, tened cuenta. No cantes el fraude después. Un voto menos, es un infortunio. Un voto más, puede salvar un pueblo.
> *Atenea*: Absuelto queda este hombre. No es reo de homicidio. Igual fue el número de los votos.

Luego: contra la ilimitación de la vieja regla, se trata, al engendrar la nueva, de zanjar el litigio. Coraje divisible del Consejo, intrínsecamente referido a la Justicia del número. Que el reparto [*partage*] igual de los votos selle la decisión simboliza un cambio radical en el concepto mismo de lo que es –y puede ser– una decisión. Escisión en la esencia del Derecho.

La promulgación de Atenea hace una torsión igualitaria de donde la nueva coherencia jurídica, la de la deliberación mayoritaria inapelable, percibida y practicada, interrumpe la serialidad mecánica de las venganzas.

Sin duda existen dos trágicas griegas. La esquileana, cuyo sentido es el advenimiento de la justicia mediante el coraje de lo nuevo; la sofocleana, cuyo sentido angustiado es la búsqueda, en cambio, del origen superyoico.

4

¿Qué dice Hölderlin?

> Propiedad incomparable de la lengua propia de Sófocles, mientras que Esquilo y Eurípides se entienden más para representar el sufrimiento y la ira, y menos el entendimiento del hombre en su marcha bajo lo impensable (O, 960).

Objeto aquí, y desde un principio, que pueda tener valor el reagrupar a Esquilo y Eurípides. Pero esto no es sino el indicio de una distinción más profunda, de una elección sofocleana parcialmente inesclarecida, de la cual no se puede tampoco excusar completamente a Freud, pues ¿quién declarará exenta de «retorno» la lógica nativa del inconsciente?

Aquello en lo que se destaca Esquilo, es más bien en aprehender, en el territorio del superyó, la *ruptura instituyente*. Nunca hay retorno al orden en su teatro, se opera en el mismo la recomposición de un orden diferente. Esquilo excluye la presuposición de una unidad de lo original. De ahí que, en efecto, el hombre esquileano no marche bajo lo impensable. La excelencia de Esquilo está seguramente del lado de lo pensable. La excelencia de Esquilo, *es la de desviarse del retorno*, o más bien: exponer un retorno no natal.

De golpe, no es el exceso formal el que es motor, sino la negativa valiente. Aunque corroído de angustia, *porque* corroído de angustia, Orestes no interioriza la ley de la sangre y de las prestaciones infinitas. No se alza tampoco contra ella en la ceguera de un furor. Pide una discusión con hechos como prueba, planta cara, no cede a la fascinación asesina de las Erinias.

«Orestes», en primer lugar nombre de la angustia, es el nombre del coraje. «Atenea» es el nombre de la justicia.

Antígona, Creonte, Orestes y Atenea nombran la instancia *completa* del efecto de sujeto en la tragedia griega: lo informe, el exceso formal, la interrupción y la recomposición.

En una tragedia de Esquilo, la «marcha de la insurrección» –para hablar como Hölderlin– no coincide con la propagación de la muerte. Es fundadora de justicia por escisión y debilitamiento de la ley antigua. Lejos de ser mantenido en la exclusión de la causa ausente, el rebelde, Orestes o Prometeo, es el actor inmediato de esta marcha.

Hölderlin opta claramente por lo trágico sofocleano, es decir, por la parte estructural de la teoría del sujeto.

Lo que hace la partición, es la limitación natal del retorno. A razón de este límite, la historia trágica sofocleana circunscribe el antagonismo en la potencia de lo Uno.

El punto clave, para Sófocles-Hölderlin, es la marcha retrógrada hacia el origen, en su doble forma: el exceso formal, y el fuego de lo informe. Efecto de la subjetivación angustiada, consistente según el superyó, el héroe sigue la involución del *esplace* hasta morir.

El punto clave para Esquilo es completamente distinto, es la interrupción de la potencia del origen, es la división de lo Uno. Esta interrupción toma, ella también, una doble forma: la de la negativa valiente, o sea, el sometimiento de la ley a cuestión de tormento bajo el efecto de un demasiado-real [*trop-de-réel*], en transcrecimiento de la angustia en el modo de un *litigio*. Este momento es padecido cuando Orestes exige que sea zanjada la cuestión: ¿hubo error, o razón? La otra forma, es la recomposición que despliega, a partir de la interrupción, un orden de justicia nuevo.

Ninguna de estas dos formas es el origen convertido en la regla. Éstas nombran lo que del sujeto, siempre efectuado bajo la ley (angustia y superyó), no por ello deja de exceder esta efectuación para hacer ser la novedad de su ser, en este caso, en Esquilo, un sujeto de derecho.

Como todo gran dialéctico, Hölderlin reconoce al vuelo la virtualidad de la vertiente esquileana: «Y en el retorno natal, en que todas las cosas

mudan su figura, y en que naturaleza y necesidad, que permanecen siempre, tienden hacia otra figura, ya sea tornando al caos, ya sea pasando a una nueva figura (...)» (*O*, 965).

Sin embargo la novedad virtual, la «nueva figura» que podría generar la tragedia, no adviene sino en la fuerza de la muerte. ¿Por qué? Porque esta nueva figura, la serie lo muestra, no es sino el exceso formal, no es sino la ley misma aprehendida del vértigo del terror. Y porque el caos no es sino lo ilimitado como agitación de lo informe. ¿Cómo, por lo demás, acceder plenamente a la novedad de un efecto, si se presupone, en el modo de lo natal, la unidad absoluta de la causa? También Hölderlin debe explicitar un principio de limitación: un retorno *total*, dice él, no le está permitido al hombre. Está claro, en efecto, que un retorno total no podría ser natal. Para que sea posible, debe venir la liberación de la *fijeza* superyoica. La vía esquileana, al afirmar que coraje y justicia dialectizan angustia y superyó, instruye la divisibilidad, elucida la liberación.

No es que haya que abandonar la bella palabra de «retorno». Quiero más bien distinguir dos formas, en cuanto a lo que ésta designa en la teoría del sujeto. Está el retorno natal, que se mueve en la angustia, y pretende curarla mediante el terror restaurador, así como mediante su reverso, el sueño místico. Está el retorno del exilio, donde es de la negación como escisión de la ley antigua que procede la aclaración, bajo el modo de lo nuevo, de la torsión infligida a lo real. El retorno del exilio revoca lo original como poco-real [*peu de réel*], y restaura lo real en la justicia.

En lo que existe un retorno total: del pasado, hagamos tabla rasa.

Lo que no es simple, es que es en vano esperar el proceso del retorno del exilio sin el apuntalamiento en estructura sobre lo real. Pues es del impase materialista del segundo que procede la existencia práctica del primero. Es unilateral declarar trágico el sujeto; sin embargo, hay tragedia.

Mantener el exilio –o, como dice Rimbaud en *Una temporada en el infierno*: «mantener el paso ganado»–, es lo que Hölderlin no podía soportar, no siendo jamás el exilio para él sino la crucificante mediación del retorno.

El coraje no tiene otra definición: exilio sin retorno. Pérdida del nombre. Pero Hölderlin quiere el mantenimiento de la nominación de lo cercano:

> ¡Y ciertamente sí! es justo el país natal, el sol de la patria;
> Lo que tú buscas, es cercano y viene ya a tu encuentro
> (*O*, 817).

Declaramos que hay que adelantar [*doubler*] la nostalgia, así como se adelanta [*doubler*] un convoy[74], exceder en el coraje la forma apremiante del retorno.

Sofocleanos, la búsqueda en retorno de lo cercano en lo lejano, el patriotismo infinito de la pura proximidad, la verdad tan íntima que uno debe morir al descubrirla en sí.

Esquileanos, lo lejano en lo cercano, el exilio en lo más próximo.

La acción basada sobre aquello cuya lógica es la más imperiosamente extranjera a lo que nos es familiar: esto es, un sujeto para el antagonismo.

Aunque haya que volver –y aunque este retorno sea sujeto–, puede brotar y aclararse el franqueamiento de lo que ya no implica ningún retorno.

[74] El juego de palabras es imposible de mantener en castellano, pues *doubler* significa, en efecto, «adelantar», pero asimismo «doblar», «duplicar», «aumentar». (N. del T.)

23 de mayo de 1977

De las hebras del nudo, no tener sino el color

Notaciones para diagrama. – La crisis está madura. – Clases, Estado, masas. – Matemas. – Al pizarrón.

1

Iba un poco de prisa, últimamente. Para contrariar el enigma, exagerémoslo. Mi objetivo es hacer un cuadro de lo adquirido. Pero me dirijo hacia allí por el atajo de notaciones inconsecuentes.

1.- *Las palabras de Lacan y las nuestras.*

Comenzamos, en 1975, por el *esplace* (o lugar de lo subjetivo), el *horlieu*, concentrado en fuerza, y la doble articulación de los dos: emplazamiento, exceso.

Corrompimos este léxico de la fuerza y de la plaza mediante el trinitario lacaniano: simbólico, real, verdad, imaginario. Que tres sea cuatro, está claro.

«Sujeto» nos es común, y está comúnmente oculto [*dérobé*].

Muy falazmente, les propongo las dos listas ordenadas que siguen. ¿Son isomorfas? A ver.

Lacan: simbólico, real, imaginario, verdad, ley, significante, nudo.

Aquí y en otro lugar: plaza, fuerza, ideología 1 (totalidad-repetición), ideología 2 (torsión-coherencia), Estado, lógica de las plazas (álgebra), lógica de las fuerzas (topología).

2.- *Nos ocupamos de la teoría del sujeto como tal.*

De la racionalidad productiva de los efectos-de-sujeto. No se afirma ni que un sujeto requiera un individuo (sexuado) por soporte, ni que tenga una clase (social). Nos desaplomamos. De ahí la posibilidad de la corrupción lexical más arriba mencionada.

3.- *Fuerza y destrucción.*

Es el mismo concepto, dividido según la estructura y según el proceso.

Según la estructura, la fuerza queda definida a partir de la plaza, como depuración en exceso, como demasiado-real. Queda referida a la falta.

Según el proceso, la fuerza es interrupción de la repetición. Es este momento de interrupción el que desvía la falta a la destrucción.

En política marxista, se conoce muy bien esta diferencia. «Ser una fuerza» puede querer decir: contar demasiado –desde el punto del adversario– en cuanto a la plaza tolerable de las oposiciones. Es una definición represiva interiorizada. Ahora bien, esta fascinación de la falta es casi la regla de los partidos políticos «revolucionarios». Éstos automiden su fuerza por la cantidad de exceso tolerable, en el umbral de destrucción. No quieren sobre todo tener la plaza de estar fuera de plaza [*hors place*]. En caso de necesidad, se debilitan a sí mismos, o se dividen. Esta tendencia a no desplegar la fuerza sino según la estructura es aquella contra la cual el revolucionario se impacienta, ansioso de exceder el exceso en el acto de interrupción.

La figura histórica ejemplar de este drama subjetivo es el furor de Lenin en 1917, cuando el partido, Zinoviev, Kamenev fuerzan *esencialmente* a regañadientes la historia mediante la insurrección. No quieren nada de esta «arte», nombre que recalca Lenin, dado a la insurrección en su dignidad de incierta potencia. Para ellos, la fuerza de los bolcheviques es esperar, es un dato acumulable.

La esencia de la política es, en efecto, esperar. Por un lado, es irreprimible. Pero cuando Lenin dice que la insurrección es un «arte», quiere justamente decir que violenta la esencia de la política.

¿Qué es lo que dice, Lenin? Hay que leer todos estos textos del otoño de 1917, *La crisis está madura*, por ejemplo:

> (...) existe entre nosotros, en el Comité central y en los miles de dirigentes del partido, una corriente o una opinión a favor de la *espera* del Congreso de los soviets y ***hostil*** a la toma inmediata del poder, ***hostil*** a la insurrección inmediata. Hay que *vencer* esta corriente o esta opinión.
> En otras palabras, los bolcheviques *se deshonrarían* por siempre jamás y *serían reducidos a cero* en tanto que partido.
> Pues, dejar escapar la ocasión presente y «esperar» el Congreso de los Soviets, sería una *idiotez completa* o una *traición completa*. (...)
> No tomar el poder ahora, «esperar», charlar en el Comité Ejecutivo Central, limitarse a «combatir para el órgano» (el Soviet), «combatir para el Congreso», es *causar la pérdida de la Revolución*.

> Habiendo el Comité Central dejado ***incluso sin respuesta*** mis instancias sobre este asunto desde el comienzo de la Conferencia Democrática, y como el órgano central ***borra*** en mis artículos las indicaciones que doy sobre los errores flagrantes de los bolcheviques, tales como la decisión deshonrosa de participar en el pre-parlamento, como la atribución de un asiento a los mencheviques en el Presidium del Soviet, etc., etc., me es forzoso ver ahí una alusión «delicada» al rechazo del Comité Central de debatir incluso la cuestión, una alusión delicada al acto de censura y a la invitación a retirarme.
> Debo ***presentar mi pedido de dimisión del Comité Central***, lo que hago, reservándome el hacer propaganda, ***en las filas*** del partido y en el congreso del partido.
> Pues mi convicción más profunda es que, si «esperamos» el Congreso de los Soviets y dejamos escapar la ocasión enseguida, ***causamos la pérdida*** de la Revolución (*OC* II, 397-399).

Espero que distingan en este texto la nominación muy poco consciente de un efecto-de-sujeto inaudito. Lo que en él se escinde rechaza la «espera», figura cerrada de la fuerza, para volcarse a la destrucción inmediata de sus condiciones.

Este momento de torsión pura –de dimisión misionera–, en que lo acumulable se invierte como pérdida, como dilapidación de la fuerza, es la esfinge temporal del sujeto.

Ahí se cruzan, en una vacilación fulminante, la rectitud muerta de lo que falta [*ce qui fait défaut*] y el riesgo viviente de la interrupción.

Ahí el sujeto nace a la decisión, que no es sino su existencia. Decidir equivale siempre a desunir, en la unidad determinante de la falta serial, el punto de la destrucción. También es muy raro que cualquier cosa que sea dependa de una decisión.

4.- *La doble articulación de la fuerza y de la plaza*

O bien la una es la pérdida de la otra. Cuando, destructor, el exceso es inasignable a la plaza que él supone. O bien a la inversa, cuando, al mantenerse en su plaza, la fuerza es dilapidada, con el asombro[75] del superyó.

Es el gran descubrimiento de Marx, sobre todo durante la Comuna de París:

> En el último capítulo de mi ***18-Brumario*** destaco, como tú verás si lo relees, que la próxima tentativa de la revolución en Francia deberá consistir ya no en hacer pasar la máquina burocrática militar a otras manos, como fue el caso hasta aquí, sino en ***destruirla***. Ésta es la condición primera de toda

[75] En el original, ***écarquillement***, proveniente del verbo ***écarquiller*** («abrir los ojos como platos»). (N. del T.)

revolución verdaderamente popular en el continente. Es también lo que ha tentado a nuestros heroicos camaradas de París (Marx, carta a Kugelmann, *OC* II, 440).

Se trata de destruir, a lo cual tiende el heroísmo –cualidad subjetiva si la hubiera–, y para que advenga la dimensión popular de la insurrección.

Marx hace teoría del vínculo entre la destrucción y la extensión «verdaderamente popular» del fenómeno histórico. El ser de clase obrera puede bien, como en junio de 1848, darse como sujeto en la angustia defensiva, muda, trágica. El interés del pueblo entero yace en la interrupción general de las series del lugar, en la destrucción del mecanismo íntimo del Estado.

Cuanto más capacidad tiene la revolución de ser radical, y no inhibida en el sobresalto sangriento que rige la angustia de la represión, el superyó del terror, más está ella en el valiente balanceo de la destrucción, en la audacia justiciera de la recomposición, más se revela que aquélla es el acto de un pueblo, del cual, el proletariado no hace sino nombrar lo Uno, en tanto que Uno de la política.

5.- *Las clases, el lado de la verdad.*

La dominante establece posición del mantenimiento del *esplace*. Su verdad es medio-dicha, pretendiéndose toda. Administra la repetición. Toda coherencia advertida le es insostenible.

La clase revolucionaria se define como sujeto que sostiene la verdad en su división. A partir de su existencia política, que es muy aleatoria, el medio-decir es Un-decir [*Un-dire*] según la torsión de donde la coherencia nueva es practicada.

El análisis marxista en términos de punto de vista de clase es isomorfo al análisis lacaniano según la verdad. Se precisa, en los dos casos, la torsión, pues la verdad no puede decirse toda (Lacan) y no hay verdad por encima de las clases (marxismo), luego, ésta no puede, en efecto, decirse toda.

Lo que significa que debe decirse no-toda. O sea como sujeto, histérico para uno, revolucionario para el otro.

«Proletariado» es el nombre político de la verdad no-toda.

6.- *Estado y masas, el lado de la ley.*

El Estado es el núcleo violento del mando legal. Su efecto propio es anular la fuerza subjetiva antagónica.

Las masas, por hacer la historia (tanto la mala como la buena), son registrables del lado de la no-ley. Son la única fuerza antiestatal, ésa es su definición.

De las masas, no hay irrupción histórica sino en exceso destructor sobre el Estado. Ésa es su invariancia comunista. Pueden también, en su identidad sustancial, ordenar el consenso estatal más grueso, incluso el más abyecto. Pero ése es su ser emplazado [*placé*], su ser forzado. Su ser-en-fuerza [*être-en-force*] está bajo la ley de la no-ley.

Llamamos «masas» a la interrupción histórica como tal, a lo real del corte.

7.- *Cuatro matemas.*

El álgebra se compone a partir de L (lugar), F (fuerza), P (plaza), V (verdad), f (falta), d (destrucción). El signo = designa un tiempo diferencial, el signo → designa un proceso integral. $\diagup\!\!\!\!-$ es la horquilla del exceso sobre la barra del emplazamiento.

Ya les anoté los matemas de la angustia y del superyó:

Angustia:

$$F \diagup P = \frac{V + f(f)}{\not{S}}$$

Superyó:

$$F \diagup P \rightarrow \frac{L + d}{\not{S}}$$

El coraje es el balanceo destructor en que se sostiene la verdad en su división:

$$F \diagdown P = \frac{S + d}{\not{L}}$$

La justicia recompone el espacio bajo la marca de una ley de ahí en más faltante a lo que se le anuda. Instruye y estabiliza la división del lugar:

$$F \diagdown P \rightarrow \frac{S}{\not{L} + f}$$

Estos cuatro matemas hacen el efecto-de-sujeto.

2

Les recapitulo todo eso en el espacio:

lado de la ley	DESTRUCCIÓN				*lado del Estado*
	del otro, para que viva la ley		de la ley, para que viva el otro		
	ley como no-ley		no-ley como ley		
	Estado		masas		
	Creonte	$F \diagup P \rightarrow \frac{L + d}{\not{S}}$	$F \diagdown P \rightarrow \frac{S}{\not{L} + f}$	Atenea	
	SUPERYÓ		JUSTICIA		
	$\$$				
lado de la verdad	ANGUSTIA		CORAJE		*lado de la clase*
	Antígona	$F \diagup P = \frac{V + f(f)}{\not{S}}$	$F \diagdown P = \frac{S + d}{\not{V}}$	Orestes	
	[verdad, insostenible - todo]		[verdad sostenida en su división]		
	clase dominante		clase revolucionaria		
	la fuerza, pérdida de la plaza		la plaza, pérdida de la fuerza		
	FUERZA				

De la doble división que determina el efecto-de-sujeto, sería justo decir que Lacan sólo ha nombrado exhaustivamente una mitad.

A la primera división, la horizontal, del cuadro, corresponde la dialéctica de la ley y de la verdad, cuyo correlato sería la de lo estatal y de la clase. Se la nombra en Freud.

La segunda, vertical, no tiene nombre de análisis. Pasa entre lo uno de la ley y su división, entre el Estado y las masas, entre las dos clases antagónicas. Marx la nombró. Es por ella que circula la historicidad.

Del nudo de este doble clivaje, nudo del cual no tenemos aún sino el color de sus hebras, resulta que hay cuatro conceptos fundamentales de la teoría del sujeto.

Así se agotan los poderes críticos del álgebra. Sabemos lo que, bajo el efecto de la destrucción innombrada, escapa a Lacan en cuanto a la

determinación del sujeto. Pero no sabemos lo que del coraje retroactúa sobre la inevitable angustia, ni lo que de la justicia resuena en la prescripción del superyó, ni cómo las recomposiciones, ya sean aterrorizadoras o disolventes, se articulan sobre las interrupciones mejor que en la falsa empeiría de lo sucesivo.

El matema de los cuatro matemas es nuestro impase del momento. Asegurar su garantía materialista exigirá un vasto rodeo. Esperaremos de él un dispositivo de elucidación tanto de nuestras vidas singulares, y del arte que se ejerce en ellas, como de la existencia de las políticas, y de la historia que en ellas se trama.

En todos los casos del tiempo, es desde una ética que la acción presiente su riesgo y su éxito. De la convicción tan extendida de que la acción es imposible nacen las desubjetivaciones devastadoras.

¿Qué esperar de una teoría del sujeto, sino que esclarezca un poco el misterio de la decisión?

IV

Retorno materialista del materialismo

7 de noviembre de 1977

La oveja negra del materialismo

El sujeto de la tradición. – Las morosidades del otoño. – Defender el marxismo, es defender una debilidad. – De la dominación idealista. – De Dios a la idealingüistería.

1

Esta pregunta que, sin duda, fue preciso que nos atormentara, izquierdistas memorables y de corta memoria, esta pregunta de la cual, conociéndola apenas, llevamos lo oscuro a lo más oscuro que ella misma, a la clase fabril [*classe d'usine*], a su historia obtusa, esta pregunta: «¿Qué es, en política, un sujeto?», ¿puede ser materialista? ¿Puede ser marxista?

¿Se trataría –como deseó Politzer, matándose a tal efecto–, de añadir al materialismo dialéctico una «psicología» conveniente? Digo varias veces no. No es cierto que el marxismo, ocupándose, supongámoslo, para la satisfacción general, de las clases y del Estado, de la historia y de la política, haya dejado en blanco, para otros cocineros del concepto, el dominio sospechoso del individuo, el furor del sexo o la emoción de amor.

Imaginar que haya cierta falta que colmar del marxismo, cierta disciplina regional en que extender sus poderes –una psicología, se vanaglorian por ejemplo de pensar en la misma del lado ruso, con algunos perros de saliva educativa–, esto no condujo a nada, y nunca conducirá a nada.

Nuestra pregunta, más radical, no tiene figura de región del concepto. Preguntamos: «¿Qué es lo que hace sujeto?» y es en los dominios mejor constituidos de la tradición, la acción de clase y su partido, que esta pregunta resuena más abruptamente.

La susodicha tradición no deja de abrigar el problema. Quizá lo tenga, precisamente, demasiado abrigado. Es una distinción completamente ortodoxa oponer la «clase en sí», pura existencia del colectivo obrero, a la «clase para sí», subjetivamente constituida en su propósito de revolución.

Queda por saber si este dispositivo hegeliano aclara algo.

La pista abierta es que los fenómenos organizacionales de la política conciernen, en un proceso histórico, a lo subjetivo. Son su materia.

El debate resuena, a lo largo de ciento cincuenta años de historia, de enredos sobre quiénes son los *actores* de la historia. ¿Las clases? ¿Las masas rebeldes? ¿El Estado? ¿Los jefes? ¿Quién, pues, hace la historia como sujeto? ¿Quién, pues, es sujeto del verbo «hacer»?

Mao, sobre este punto, roza la teología: «El pueblo, sólo el pueblo, es la fuerza motriz, el creador de la historia universal» (*OC* III, 217).

El pueblo está aquí en posición subjetiva trascendente.

El leninismo fue, ciertamente, una gran etapa de concentración del marxismo sobre la actividad subjetiva. La teoría de la organización como sujeto práctico ordena allí el análisis de clase.

En Marx, habría más bien una teoría del Yo [*Moi*], una crítica de las ilusiones de la consciencia. Las posiciones de clase son explicitadas en sus dispositivos ideológicos que no están demasiado lejos de evocar la función de lo imaginario en la edificación ideal de este Yo [*Moi*] del cual todo sujeto hace su Todo.

Está también este debate recurrente sobre el rol del individuo en la historia. Avatares próximos: la tesis khrouchtcheviana del «culto de la personalidad» para conjurar el fantasma de Stalin, y la caída de Ícaro de Lin Piao cuando bajo el estandarte de la «teoría del genio» procuraba propulsar a Mao al cielo inactivo de los budas proletarios.

Miren el disparate de este legado.

Excluyo, en todo caso, todo reestablecimiento del sujeto como hogar simple, como punto de origen, como constitución de la experiencia. La teoría del sujeto está en las antípodas de toda transparencia de elucidación. La inmediatez, la presencia-en-sí son los atributos idealistas de lo que es introducido con el único fin de vincular la división dialéctica.

Concentración de la dialecticidad de lo real, el proceso-sujeto toca esencialmente a la escisión. El sujeto no se sobrepasa [*ne s'outrepasse*] en ninguna reconciliación, ni de sí con lo real, ni de sí consigo. Lacan es nuestro educador presente sobre esta precaución mayor.

2

¿Con qué nos entretenemos, en este otoño de 1977? La desesperación de la historia, el esteticismo singular, el gusto de las construcciones especiales, la convicción de que la monstruosa figura del Estado domina y

define nuestro destino y de que la razón occidental, de la que el marxismo no sería sino el consecuente moderno, se inviste en esta definición. La prensa se hace eco de que habría, en fin, con el gulag y los inundados vietnamitas, con Pol Pot y la armada soviética, de qué mofarse del marxismo abominable.

La ética de esta corriente se distribuye entre una moral de los derechos (afirmar la vida del individuo contra la abstracción mortal del Estado) y una política del mal menor (afirmar los parlamentos del Oeste contra los totalitarismos del Este). La ambición comunista, desear la política de masas más bien que el arbitraje humanista y jurídico, es juzgada criminal. Se apela, contra la violencia ideológica, a la regularidad persistente de las instituciones, en la medida en que ellas protegen la consciencia insular.

El radical-socialista Alain ya lo decía: «el ciudadano contra los poderes». Esta modestia francesa retorna, en una diatriba antimarxista que alimenta un personaje clave: el renegado del izquierdismo, el maoísta arrepentido, que hace negocio –como ya toda una generación de intelectuales «stalinianos» de los años cincuenta– con que ya no volverá a equivocarse.

Confíen la educación de la gente a estos fatigados del antagonismo, a todos los que, habiéndose unido a la suerte de los obreros, volvieron desde entonces a su plaza, prescrita, de intelectuales, y tendrán, deseo de los profesionales del Estado, con qué mantener por veinte años al pensamiento en la estrechez del curso de las cosas. Cada uno valdrá por sí, nadie pretenderá hablar por ninguno.

Es el más seguro camino de lo peor. Cuando se renuncia a lo universal, se tiene el horror universal.

Respecto de este desafío mediocre, hay dos actitudes, entre las diversas personas que puedo conocer: defenderse o transformarse.

«Defender» el marxismo y la política no conduce sino a la sordera.

¿Creen ustedes que podrían clamar 'crimen' a los gritos, nuestros antimarxistas, y anunciar nuestra debacle, si estuviéramos en el punto de poder defendernos victoriosamente? Aseguro que, vacía de toda novedad, la propaganda antimarxista de los arrepentidos y de los retirados [*rangés-des-voitures*][76], de los Derechos del hombre y de los *amateurs* de tranquilidad helvética, no tienen sino la eficacia de nuestra debilidad.

Sí, reconozcámoslo sin ambages, el marxismo está en crisis, el marxismo está atomizado. Pasados el impulso vital y la escisión creadora de los años sesenta, pasadas las luchas de liberación nacional y la revolución

[76] Expresión que refiere, en argot, a aquellos delincuentes que han abandonado ya la vida activa. (N. del T.)

cultural, heredamos, en tiempos de crisis y de guerra amenazadora, un dispositivo de pensamiento y de acción fragmentaria, estrecho, atrapado en un dédalo de ruinas y de supervivencias. Esto a lo que le damos el nombre de «maoísmo» es menos un resultado acabado que una tarea, una directiva histórica. Se trata de pensar y de practicar el post-leninismo. Valorar lo antiguo, iluminar la destrucción, recomponer la política en la insuficiencia de sus apoyos independientes, y esto aun cuando la historia prosigue bajo los pabellones más sombríos.

Defender el marxismo, hoy es defender una debilidad. Hay que *hacer* el marxismo.

Por ello el enunciado paradójico que les propongo: aunque sea evidente que nuestros antimarxistas estén en contra, sobre todo, de la dialéctica, es el materialismo el que hay que refundar, con el armamento renovado de nuestra potencia mental.

Si nosotros soltáramos la prenda, contentándonos, como en la época activista, con afirmar que el movimiento lo es todo, y que se divide en dos, y que los antimarxistas exigen un retorno de teólogos a los Derechos y a las leyes, permaneceríamos de espaldas al muro, ciegos a nosotros mismos y a la época.

Ciertamente, no es un azar que los embates de los Glucksmann y otros apunten sobre Hegel y sobre la Razón en la historia. La dialéctica es la apuesta suprema

Tales como los ardides tácticos de la China antigua, reservamos al adversario esos bruscos cambios de terreno que hacen de sus cursos destructores unas caballerías para molinos de viento.

Le pedimos *al materialismo* que incluya aquello de lo cual tenemos necesidad, y de lo cual el marxismo siempre hizo, aunque fuese sin saberlo, su hilo conductor: una teoría del sujeto.

El texto inaugural se intitulaba *Manifiesto del Partido Comunista*. Qué eran, en 1849, esos comunistas, sino el sujeto nuevo del cual decían, los padres fundadores,

> que ellos (los comunistas) no forman un partido distinto opuesto a los otros partidos obreros.
> No tienen ningún interés que los separen del conjunto del proletariado.
> No establecen principios particulares sobre los cuales querrían modelar el movimiento obrero.
> Los comunistas no se distinguen de los otros partidos obreros más que en dos puntos: 1. En las diferentes luchas nacionales de los proleta-

> rios, ellos anteponen y hacen valer los intereses independientes de la nacionalidad y comunes a todo el proletariado. 2. En las diferentes fases que atraviesa la lucha entre proletarios y burgueses, representan siempre los intereses del movimiento en su totalidad.
> Prácticamente, los comunistas son, pues, la fracción que estimula a todas las otras; teóricamente, tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de una inteligencia clara de las condiciones, de la marcha y de los fines generales del movimiento proletario (Marx-Engels, *OC* I, 123).

Los comunistas: en el movimiento histórico, el sujeto político.
De este punto, nos es preciso volver a partir.

3

La tesis materialista no es simple. Lo es menos, parezca lo que parezca, que la tesis dialéctica.

Los marxistas han afirmado que desde el origen griego de la filosofía, la contradicción que la distingue opone el materialismo al idealismo. Es el axioma del combate de los expertos:

> Los filósofos se dividían en dos grandes campos. Los que afirmaban el carácter primordial del espíritu respecto de la naturaleza, y que admitían, por consiguiente, en última instancia, una creación del mundo de cualquier especie que fuera (...) aquéllos formaban el campo del idealismo. Los otros, que consideraban la naturaleza como el elemento primordial, pertenecían a las diferentes escuelas del materialismo (Marx-Engels, *OC* III, 367).

¿De dónde procede esta invariancia de estructura, según la cual la filosofía parece agitar en su teatro una raquítica pelea en cuanto a saber si A precede a B, o B a A?

Lo que la sostiene en lo real es que las clases dirigentes son invariablemente impulsadas a asegurar que el pensamiento precede al ser (la naturaleza). Es bastante curioso, no es verdad, y Engels no se explica a fondo sobre este punto.

Demos de esta compulsión idealista dos motivos provisorios.

Una clase dirigente es guardiana del lugar, funcionaria obligada del *esplace*. Su propósito, violento y oculto, apunta a garantizar la repetición, y a impedir el sujeto político, mediante el bloqueo de la interrupción.

Dominar, es *interrumpir la interrupción*.

En política de Estado, se dice «restablecer el orden». El orden es lo que se restablece, silencio hecho sobre lo que lo establece. Como el sujeto que él niega, el orden declara venir en segundo lugar.

La postura conservadora exige que la ley sea nombrada como indivisible: sólo puede ser desestablecida, jamás escindida. De la subversión al complot pasando por la desestabilización, el léxico de Estado formula palabras para el desestablecimiento de la ley, no teniendo entre ellas siquiera una para su división.

La indivisibilidad de la ley del lugar lo exceptúa de lo real. Unir esta excepción se reduce en teoría a afirmar la anterioridad radical de la regla, la cual, en verdad, no es definida (establecida) sino retroactivamente, mediante la torsión de donde su coherencia aparece como distinta de la coherencia nueva.

La posición de esta antecedencia se elabora en filosofía como idealismo. Hay que fundar como absoluto el lugar de las series repetitivas.

El idealismo es la parousía nominal del *esplace* como tal. Platón lo designa como *topos*, lo que es de un fundador.

El idealismo domina necesariamente, siendo el lenguaje obligado de la conservación.

Por otro lado, es cierto que toda clase dominante hasta el día de hoy organiza por su propia cuenta el mantenimiento de la división social del trabajo. Transversales a los conflictos de clase, tenemos esas grandes invariantes estructurales milenarias, esas tres «grandes diferencias» –de la ciudad y del campo; de la industria y de la agricultura; de lo intelectual y de lo manual–, abolir las cuales es todo el propósito del comunismo.

En lo cual el comunismo es concreto. Especificado con exactitud en las diferenciaciones sociales más tenaces, no toma la cuestión política sino como el sesgo de su acceso a lo real. Nombrando, en la violencia popular, la necesidad de valorar el paso dado en cuanto a la reabsorción de las tres diferencias (así como de estudiantes puestos a la producción, de ciudades imposibilitadas de crecer, de la pequeña industrialización de las comunas populares, de la innovación técnica obrera, etc.), la revolución cultural china amerita ser denominada la primera revolución comunista de la historia.

Lo que fracasa conserva su nombre. ¿De qué hubo, si no, fracaso?

Para las clases cuyo espectro es el comunismo, es importante consolidar las distinciones. Aunque en unas fórmulas variables, y de extensión casi sin medida común, monopolizan todas el trabajo intelectual, y sistematizan su «superioridad» sobre lo manual.

Se reconocerá que el idealismo es transitivo a este axioma social. Subordina en última instancia la naturaleza al concepto, así como el OS[77] de cadena se subordina al ingeniero, o el esclavo, «herramienta animada», a su amo/maestro [*maître*] matemático.

No crean que la grosería de este argumento constituye un obstáculo para su verdad.

En los manuales de filosofía, verán que, cual epíteto de un Homero de sub-prefectura, el adjetivo «grosero» se atribuye casi siempre al sustantivo «materialismo». ¡Y sí! Hay cierta trivialidad en leer, en las jerarquías sociales más densas, el abyecto secreto de una permanencia especulativa.

Pero es así.

De ahí que fueran materialistas los burgueses revolucionarios del siglo XVIII –contra el *establishment* clerical-feudal– y los proletarios del XIX, contra los barones de las finanzas convertidos al espiritualismo.

Lo que prueba que uno olvida fácilmente el materialismo furioso de su juventud política, cuando llega la edad establecida de la conservación. Los mismos que comían en lo del cura o en lo del académico terminan por subvencionar la misión de los buenos padres en África, o por hacer distribuir en el Comité Central los íconos de un «humanismo soviético» en transparencia del cual se advierten los *datchas*[78] señoriales y los mercedes[79] negros.

4

El materialismo, si no es de perro muerto, da prueba, en el concepto, de la emergencia depuradora de la fuerza. Es una filosofía de asalto. Propósito disolvente y coraje simplificador, hace brillar, lo más lejos posible, la falla del símbolo, instruido como está de un fuera-de-plaza [*hors-place*].

El materialismo está en división interna respecto de sus objetivos. No es inexacto ver en el mismo un montón de desprecios polémicos. Su ordenamiento nunca es pacífico.

Al materialismo, al más habitual, *le asquea* el pensamiento sutil.

La historia del materialismo encuentra su principio de periodización en el adversario. Sólo sistematizándose en función de lo que pretende bajar y destruir, hinchado de cóleras latentes, este propósito es apenas

[77] Sigla de *Ouvrier Spécialisé* -«obrero especializado", sin cualificación. (N. del T.)

[78] La *datcha* es una casa de campo, una lujosa vivienda de residencia secundaria. (N. del T.)

[79] Se refiere a los autos *Mercedes-Benz*. (N. del T.)

filosófico. Colorea, en flexiones a menudo bárbaras, la impaciencia de la destrucción.

El primer materialismo de nuestra época, el de los burgueses ascendentes –el del siglo XVIII– no existe sino referido a la religión, de la cual propone, de manera violenta, e incluso repugnante (¿qué fábula más mediocre que *La doncella de Orleáns* de Voltaire, versificación de esas guarradas de bar en que se mira ávidamente bajo la sotana del cura?) su abolición inmediata. Este materialismo, aunque referido a la ciencia relojera del mundo, de calculada intimidad con la mecánica de Newton, quiere organizar, por la vía más corta, una directiva única: «¡Aplastemos al infame!».

Este tiempo de subjetivación ofensiva no tiene, sin embargo, ninguna estabilidad. Se lo ve desde la Revolución, donde el exceso anticristiano de los aliados provisorios, los plebeyos de las ciudades, es destrozado por la guillotina de Hébert, mientras que el espiritualismo regenerado de los grandes sistemas idealistas connota la posibilidad de un concordato universal. La laicidad burguesa, establecida en el Estado, será a veces anticlerical, nunca materialista.

Prueba retroactiva de que el materialismo organiza el asalto, no la toma; el levantamiento, no la represión.

La burguesía, establecida como guardiana del lugar moderno, debe obedecer a tres condiciones, una vez derribado el orden antiguo, y abierta la carrera a su reino mundial:
– tolerar esta parte mínima de materialismo adecuado al desarrollo racionalizado de las fuerzas productivas, al crédito acordado a la ciencia;
– reorganizar el idealismo, que simboliza y regula la división jerárquica del trabajo que subordina lo manual a lo intelectual;
– sostener en filosofía el orden jurídico y moral que nombra la prescripción de las plazas, y asigna las repeticiones.

El producto de todo esto es un idealismo específico, centrado sobre el Hombre, y ya no sobre Dios. La conciencia como hogar de la experiencia el sujeto como garantía de la verdad, la moral como formalismo intemporal: este kantismo medio perdura, a escala de masas, hasta el día de hoy.

La segunda figura del materialismo se forma, pues, del asalto dado al humanismo, y especialmente contra los pequeños maestros kantianos de las academias.

Ellos movían lejos sus peones, esos peones de lo trascendental, y hasta en las filas de la política nueva, como se lo ve en la diatriba leninista que se llama *Materialismo y empiriocriticismo.*

La retaguardia del segundo materialismo, del cual la burguesía ya no es más portadora, vuelve a basarse sobre Hegel contra Kant.

Pregúntense, de paso, si todo materialismo no es la *radicalización* de un viejo idealismo.

¿De dónde sacaban los materialistas del siglo XVIII sus máquinas trivialísimas, sino de Descartes? Y Lenin hace valer la inmanencia hegeliana contra lo trascendental. Y nosotros, contra el «proceso sin sujeto» de Althusser, Lacan.

Una nueva figura del materialismo se anuncia en una división del idealismo. Su resorte subjetivo produce,una fractura.

El segundo materialismo, después del de la irreligión, será histórico, por no tener ya que desmontar a Dios, sino al Hombre. La naturaleza –que se oponía a la gracia y a los milagros– deja de funcionar como referente. Se la sustituye por el devenir histórico del mundo, donde se revela que la posición de clase escinde a la humanidad y que ningún término simple puede constituir el centro ni de la experiencia ni de la verdad.

De ahí su nombre: «materialismo histórico», y su sobrenombre: «materialismo dialéctico»; elevando el segundo, a la generalidad del devenir, aquello de lo cual el primero garantiza la precariedad temporal y la división de ser.

Hoy, a veces, no se ve que el «anti-humanismo» puede ser la marca particular del marxismo. Desde los años sesenta, se convenía universalmente que había que terminar con el Hombre, y tal era la tarea tanto de Foucault y de Lacan como de Althusser.

¿Se ingresaba, sin embargo, en este orfanato del ser que da a los materialismos su refugio de verdad sin encanto? ¡Qué no! Todos los antihumanistas de entonces mantenían una función constituyente, en último análisis: la del discurso.

El lenguaje es aquello de lo cual la experiencia constituye el efecto, y es de aquello que hace que su palabra sea posible que el Hombre obtiene el poder de no existir. He aquí el axioma de todos nuestros mejores pensadores.

Hay tres materialismos, por la excelente razón de que hay tres idealismos: el idealismo religioso, el idealismo humanista, y además –fruto de este callejón sin salida histórico donde el imperialismo dispara sus últimos fuegos de modernidad lánguida– el idealismo lingüístico.

«Lingüístico» se impone aquí, en la medida en que «la estructura se reconoce por hacer el lenguaje en lalangue» (Lacan, *Televisión*, 19).

Lenguaje = estructura, tal es el enunciado constituyente, que no se puede confundir con tal o cual de la disciplina científica denominada lingüística, y mejor aún –por Lacan– «lingüistería» (*Id.*, 16).

Aunque, al pretender ampliarse hasta la tesis: el mundo es discurso, este propósito de filosofía contemporánea ameritaría ser rebautizado «idealingüistería».

La idealingüistería es hoy aquello de lo cual el asalto materialista hace su causa.

Es por eso, exactamente, que la esencia del materialismo activo exige, mediante una inversión copernicana, la posición de una teoría del sujeto, que aquél, antaño, tenía por función forcluir.

En el peor de los casos, cuando se resuelve en la descripción de vastas configuraciones discursivas, que caracterizan todo el proceso mental y práctico de una época, la idealingüistería excluye todo sujeto. Es la tesis, que yo llamaría fijista, de Foucault, este Cuvier de los archivos, quien, con algunos huesos librescos escrutados con genio, construye para ustedes todo el brontosaurio de un siglo.

En el caso más estricto, el sujeto que la idealingüistería tolera, es nada menos que un centro simple, hogar translúcido, dispositivo trascendental. Se trata de un sujeto descentrado, de un sujeto sujetado [*sujet assujetti*], en el eclipse del cual la ley se muestra recíproca del deseo.

En lo cual, este sujeto nos es cercano, después de todo, por la modestia de efecto que lo signa.

En la medida en que reconocemos en un actor de clase un sujeto político, será tan severamente mantenido a distancia de sí mismo como la forma de la contradicción principal le prescribe. La clase obrera es inepta para reabsorber jamás la escisión, que la hace ser, entre su inmediatez social y su proyecto político. De un sujeto político tal –finalmente restringido a la acción de su terrateniente, el partido, cuerpo hecho de –un alma opaca y múltiple– nunca se dirá que constituye la historia, ni siquiera que la hace.

En cuanto a afirmar que su deseo (el comunismo) es recíproco de la ley (la dictadura del proletariado) ése es todo el golpe de genio del marxismo, siendo el partido el soporte-sujeto enigmático de esta reciprocidad.

Esta proximidad doctrinal nos impide la grosería bienhechora de los materialismos de antaño. Decimos y pensamos que es –groseramente– idealista afirmar que el lenguaje precede al mundo. ¡Ciertamente! Pero la tesis *dada vuelta* (que el mundo precede al lenguaje) es, para lo que está en juego, de una debilidad insigne.

Ni Dios ni el Hombre cumplen la función, en el idealismo moderno, de organizadores del ser. La posición constituyente del lenguaje, excentrando todo efecto de sujeto, desactiva el operador materialista del retorno, del retorno al sentido, como decía Marx, del reposicionamiento sobre los pies.

Pretender, por inversión «materialista», ir de lo real al sujeto se mantiene *más acá* de la crítica dialéctica moderna, la cual desplaza los dos términos –sujeto y real– de manera que un tercero, lo simbólico, el discurso, llegue a hacer nudo [*faire noeud*] sin, sin embargo, hacer centro [*faire centre*].

Interceptados en la vía de una simple inversión, conminados a mantener la escisión en que el sujeto de la idealingüistería adviene como efecto de cadena, nosotros, marxistas, estamos en el penoso camino de un procedimiento de destrucción-recomposición.

El ataque de las defensas adversarias exige este pesado ariete[80] cuya cabeza idólatra lleva nuestros emblemas subjetivos.

Que una oveja[81] negra conceptual –un materialismo centrado en una teoría del sujeto– sea, de la misma forma, requerida para nuestras más apremiantes necesidades políticas, las cuales llevan el balance de la cuestión del partido, prueba sin duda algo.

Pero, ¿qué?

---

[80] El término utilizado por Badiou es *belier*, que significa tanto «ariete» como «Aries» o «carnero».

[81] Aquí la palabra es *mouton*, la misma que se utiliza en el título del presente capítulo.

21 de noviembre de 1977

La insoluble sal de la verdad

Tesis de lo Uno, tesis del Dos. – ¿Soy kantiano?. – Las dos metáforas (reflejo y asíntota). – Pedirle perdón al ornitorrinco. – Lo Mismo si no su resto. – El partido a orillas. – El axioma de cruce.

1

Bajo el nombre de materialismo se entienden dos tesis perfectamente contradictorias. Una dice que hay lo Uno; la otra, que lo Uno precede a lo Otro, y que hay, luego, el Dos.

«Hay lo Uno»: tesis monista sobre el ser del cual, en el fondo, la «materia» no es sino el significante. Todo materialismo afirma la unicidad primitiva del ser, lo que implica que la constitución íntima sólo exige sino un único nombre. Materia es este nombre.

La inderivable naturaleza de lo Uno-del-ser [*l'Un-de-l'être*] está únicamente designada por este significante, materia. Se ilustrará esta potencia nominativa con variables consideraciones científicas, para ser persuasivo y hacer bonito: masa, electrones, átomos, energía, tejido de ondas, partículas diversas, etc.

Lo que prueba que, si quieren nombrar el nombre de lo Uno, ustedes tienen, enseguida, lo múltiple. Es con lo que los teólogos negativos objetan desde siempre todo predicado de Dios.

La ateología materialista es forzosamente negativa.

El idealismo teológico se instituye de la firmeza en mantenerse en el Dos: para los griegos, lo inteligible va en contra de lo sensible. Para los cristianos, lo infinito es incomensurable en lo finito, el creador en la criatura. Dos regiones del ser, cuya reduplicación escinde todo Uno atrapado en lo finito. Lo mismo del hombre, hecho de un alma y de un cuerpo, o del lo-que-sea de Aristóteles, hecho de una forma y de una materia.

El concepto clave de un idealismo religioso opera siempre en la juntura de dos regiones del ser. Ya sea la participación (platónica), la creación (judía), la encarnación (cristiana).

¿Diremos que, para Lacan, esta extremidad dialéctica la tenemos en el nudo, o más precisamente en *el anudador del nudo*? Es lo que parece: «El nudo no constituye la consistencia, ex–siste en el elemento cuerda, en la cuerda consistente» (*S*, «El síntoma», *Ornicar?* n°7, 12).

Yo veo en la ex-sistencia del nudo su función de juntura. Pues es en la trascendencia en la inmanencia (la ex–sistencia en la consistencia) que se reconoce el operador de conexión mediante el cual todo idealismo –y la idealingüistería no puede ser la excepción– deduce la unidad de aquello de lo cual afirma la separación de ser. Verifíquenlo por lo que respecta a la participación, la creación y la encarnación. Yo me ocuparé personalmente del nudo.

En cuanto al materialismo, verán que su cuestión es más bien fracturar la unidad de nominación donde bloquea al ser. Esto no es más fácil, ni más claro.

¿Y el idealismo humanista, dirán ustedes, puesto que habíamos saltado distraídamente de San Pablo a Lacan? Su propósito es hacer sujeto de una región ontológica. Al sujeto constituyente, a la consciencia, al para-sí, opone el flujo de las representaciones, el objeto, el en-sí. Paralelamente, su fina punta le traza al concepto la orilla de la experiencia. Vean esos ejercicios kantianos, de una oscuridad maléfica, que son, para el conocimiento, el esquematismo (ley de imaginación aplicante, mediante la cual el ser sensible entra en el campo del sujeto trascendental), y para la moral, el respeto (ley de sensibilidad, para mover exclusivamente según la inteligencia).

Veo que hay quienes piensan que desde 1975, con el *esplace* y el *horlieu*, la plaza y la fuerza, fui por mal camino, en cuestión de materialismo. Me acechan en la juntura, y se preguntan si yo no llamo «sujeto» al efecto de orilla donde Kant y los otros están en aprietos.

Fíjense bien, esto sería ya mejor que hacer del sujeto *uno* de los términos. Y podría prevalerme de los ancestros. ¿Qué es este partido del que Kautsky, encomiado por Lenin, decía que «su tarea es introducir en el proletariado (literalmente: llenar el proletariado con) la *conciencia* de su situación y la conciencia de su misión» (Lenin, *OC* I, 142), sino, entre lo inteligible marxista y lo sensible del movimiento obrero espontáneo, un esquematismo subjetivo de tipo nuevo?

Ser el partido de las orillas, sin ninguna duda. Operador de fractura-juntura en lo Uno materialista de la historia.

Sin embargo, nosotros somos materialistas. Nuestro aprieto, por grande que sea, no es el de los idealistas.

2

La segunda tesis constitutiva del materialismo afirma «el primado de la materia sobre la idea».

¿Obligatoria, esta tesis? Indudablemente. Si ustedes se atienen a lo Uno, no tienen sino el nombre. Hegel está ahí para significarnos que la idea puede valer, de hecho, como Uno. Idealismo absoluto y materialismo estricto son, en cuanto a lo real, indiscernibles, no siendo sino dos designaciones del monismo.

El monotipo del ser tiene dos marcas posibles.

Para «invertir» a Hegel, hay que tener el Dos de la inversión. La cabeza y los pies, la idea y la materia. ¿Cómo si no afirmar la antecedencia de uno sobre otro?

Luego, para el materialista, que de significado a lo Uno del ser, es preciso, sin embargo, que la materia no sea la idea.

Queriendo distinguir su propio Uno del del idealista integral, el materialista debe aceptar que hay dos nombres para lo real, que valen tanto el uno como el otro, y que su orden difiere.

Esto quiere decir que dos conjuntos de un elemento son siempre isomorfos, cualquiera sea la estructura. Que a se combine con a, si no hay *nada más*, el resultado es siempre a. Poco importan los nombres.

Si quieren el mínimo concebible de diferencia algebraica, les es preciso el par, (a, b), el cual puede ordenarse de dos maneras, $a < b$, o $b < a$, y soporta toda suerte de estructuras algebraicas (así, $a + a = a$ no es de una ley isomorfa a la que prescribe $a + a = b$).

Tener que distinguirse del idealismo fuerza al materialismo a renunciar a su axioma esencial, el monismo, y a afirmar, tesis de los idealismos mayores, que hay sin duda dos regiones del ser.

No la afirma, sin embargo, sino para anularla. Pues no hay para él en verdad sino una región del ser.

¿Qué hay para decir, sino que el pensamiento es, para el materialismo, el término evanescente del cual se sostiene que sólo hay sino materia?

Pues, para nombrar lo Uno como Uno-tal (en esta ocasión, la materia), es preciso lo real del Dos. Dos significantes, en todo caso (la materia, y la idea).

Lo que Marx resume así: «El pensamiento y la realidad son sin ninguna duda distintos, pero al mismo tiempo existen en la unidad.»

Nosotros afirmamos que el materialismo existe en el reconocimiento de dos tesis, de las cuales una nombra el ser, y la otra su orden, orden del cual el ser mantiene una refundición nominal evanescente.

- Tesis de la identidad: el ser es materia, exclusivamente.

- Tesis del primado: la materia precede al pensamiento, y no a la inversa.

Se puede decir, para abreviar, que la tesis de identidad nombra el lugar (del ser), la del primado el proceso (de conocimiento) bajo la regla del lugar.

«Primado» no quiere decir jerarquía, o supereminencia ontológica. Pues sólo hay materia. No es como la superioridad platónica de lo inteligible, sometida a inversión. «Primado» quiere decir que, en el proceso de conocimiento que funda la tesis de identidad, el eclipse del pensamiento está bajo la ley del ser, no bajo la del pensamiento.

Las dos tesis del materialismo organizan la *división metafórica* del proceso de conocimiento. Es la eficacia verdadera de su oposición.

Hénos aquí en los arcanos de la famosa «teoría del reflejo», la cual, en teoría, propone una de las dos metáforas cuyo emparejamiento hace el poema barroco del materialismo.

La otra es la de la asíntota.

3

Las glosas, de compacidad staliniana o de ironía idealizante, saturaron la «teoría del reflejo». Producto típico de la «grosería» materialista, yace en el suelo, sin signos de vida, como víctima de una lapidación crítica. Su nombre mismo, apenas invocado, suscita la risa del pasado cerrado, de la falta [*faute*][82] caída en el olvido de su expiación.

¿A qué se reduce esta pretendida «teoría»? A que hace metáfora de lo homogéneo. Mantener lo Uno nos impone unificar el objeto conocido y su conocimiento en un dispositivo ontológico, llamado «material», sin otra disimetría que de causalidad (es el objeto el que causa el reflejo).

---

[82] Se trata aquí de «falta» en tanto que «mala acción», «error» o «culpa». (N. del T.)

La teoría del reflejo, por la disposición que opera del cognoscente como pura imagen pasiva, mantiene en la repetición sensible lo que de otro modo habría que imputar a la acción constituyente del sujeto.

Lo que es importante en esta «teoría» se atribuye al espejo –bastante mallarmeano, después de todo–, el cual tiene esta virtud de ser un fragmento de materia, al mismo tiempo que se lee en él, por efecto material, un doble sensible del objeto.

En el fondo, la teoría del reflejo dispone la alcoba experimental de los poemas de Mallarmé, esa donde –ganancia decisiva– el amo [*maître*] está ausente. Por el amo, interpretemos el sujeto kantiano.

Acuérdense de lo que, en el posfacio de la segunda edición alemana del primer libro del *El Capital*, fija el origen de la metáfora:

> Para Hegel, el movimiento del pensamiento, que él personifica bajo el nombre de la idea, es el demiurgo de la realidad, la cual no es sino la forma fenomenal de la idea. Para mí, por el contrario, el movimiento del pensamiento no es sino la reflexión del movimiento real, transportado y transpuesto al cerebro del hombre (Marx-Engels, *OC* II, 99).

Las operaciones del conocimiento son aquí triplemente denominadas, como «reflexión» (que instituye el espejo), «transporte» (que indica la separación espacial entre la cosa y su doble, el lugar de las series repetitivas) y «transposición» (que inaugura la vía de la segunda metáfora, la de una diferencia en la repetición).

Esta triple proclama es la de lo homogéneo sensible, contra el autodesarrollo productivo de la idea.

Digamos que el reflejo es, en el materialismo, la metáfora de la tesis de identidad. No hay sino una región del ser, donde unos dobles en espejo hacen, bajo el nombre de conocimiento, repetición de lo Mismo.

La segunda metáfora matematiza como asíntota la tesis del primado.

«Reflejo» nombra lo Uno, «asíntota» el Dos. El materialismo ordena en la misma frase la asíntota y el doble, el punto de fuga y la reduplicación.

Leamos, si lo desean, la carta de Engels a Conrad Schmidt del 12 de marzo de 1895:

> La identidad del pensamiento y del ser, para retomar la terminología hegeliana, coincide en todas partes con vuestro ejemplo del círculo y del polígono. O todavía, el concepto de una cosa y la realidad de la misma son paralelos, como dos asíntotas que se aproximan sin cesar la una a la otra sin jamás unirse. Esta diferencia que los separa, es precisamente la que hace que el concepto no sea de golpe, inmediatamente, la realidad y que la realidad no sea inmediatamente su propio concepto. Por el hecho de que un concepto

> posee el carácter esencial de un concepto, luego, que no coincide de golpe, *prima facie*, con la realidad, de la que, en primer lugar, fue preciso abstraerlo, por este hecho, es siempre más que una simple ficción, a menos que usted llamara ficciones todos los resultados del pensamiento, porque la realidad no corresponde a estos resultados sino mediante un largo rodeo e, incluso entonces, nunca se aproxima a los mismos sino de manera asintótica (Marx-Engels, *Estudios filosóficos*, Ediciones sociales, p. 257).

Si nos mantenemos en la identidad, por la que este fragmento comienza, *debemos* desembocar en la distancia incolmable. La esencia del reflejo, es la asíntota. Todo espejo (todo concepto) pone en un abismo tendencial el objeto del que hace ficción al redoblarlo. He aquí lo que nos dicen los clásicos.

Suponiendo que se exija, en cuanto a lo verdadero, la pura repetición (del reflejo), se perderá la coherencia; supuesto que uno se atenga al todo (de la imagen), he aquí que se disuelve la torsión (el retorno tendencial).

Engels hizo la experiencia de ello ese día en que, demasiado rígido sobre la adecuación de los conceptos de la zoología, se había mofado como de una total ficción acerca de un mamífero ponedor de huevos, viéndose obligado más tarde a «pedirle perdón al ornitorrinco» (*Id.*, 259).

Éste podría ser un proverbio del materialismo militante: «A quien mucho del espejo se fía, el ornitorrinco lo desafía.» O sea: cuídense de sacrificar la asíntota al reflejo, la tesis del primado (del ser sobre el pensamiento, de la práctica sobre la teoría) a la tesis de identidad (monotipia del ser).

A partir de los años 1964-65, reflejamos que el PCF había abandonado todo propósito de clase, y denominamos la imagen: «revisionismo». La adecuación del concepto a la cosa –la tesis de identidad– se reducía a cubrir estrechamente las prácticas políticas de este partido, especialmente su flagrante contra-revolución sindicalista de mayo-junio del 68, con una napa ideológica: la revisión del marxismo. Obteníamos de este descifrado una gran esperanza, pues las revisiones doctrinales son débiles y mortales, no siendo sino descomposición de lo que ha detentado la potencia de lo universal. Podíamos, pues, imaginar que la posta *inmediata*, mediante el verdadero marxismo, y las «verdaderas masas», nos era transmitida en cuanto a la ideología revolucionaria de la Clase. De ahí a suponer que éramos los organizadores de la misma a corto plazo, no había sino un paso. Pues entre los burgueses y los ideólogos obreros del PCF (sus servidores revisionistas) por un lado, la rebelión y su bautismo maoísta por el otro, ¿qué más podía haber que entre el ave ponedora y el mamífero vivíparo, o sea, nada?

Había, justamente, el ornitorrinco de clase que es la *nueva* burguesía, la monopolista burocrática de Estado, de la cual, el revisionismo no es sino la producción ideológica transitoria, y cuya ascensión histórica, basada sobre la potencia imperial soviética, no hace sino comenzar.

Fue también preciso medir la distancia tendencial entre nuestro primer concepto –ideológico– y lo real político. Medirlo, digámoslo, en la experimentación de una debilidad, que nos reconducía al primado de la práctica política sobre los dispositivos de pensamiento.

Del reflejo de historia, debíamos, pidiendo conflictivamente perdón al ornitorrinco del «programa común», transitar a la asíntota de la duración política persistente.

De esta experiencia, de recorrer la división metafórica del materialismo, muy pocos volvieron. «Pedirle perdón al ornitorrinco» fue para la mayoría la elección drástica entre ornitorrincarse o tener el fusil de los viejos cazadores de pieles.

La historia es el fino tamiz de las aproximaciones groseras. Es su materialismo. Es su austeridad.

El reflejo metaforiza de que el pensamiento y el ser sean la misma cosa. Sobre este punto Engels vuelve a añadir –por la asíntota– que son la misma cosa *a excepción de algo*. Algo que el proceso de conocimiento remite al infinito como *su resto*.

En el orden de la estructura, la metáfora del reflejo afirma la identidad, la de la asíntota hace proceso histórico de esta identidad, en desbordamiento de sí misma por la insumisión conceptual de su resto.

El materialismo opera la escisión unificante de una estructura de reduplicación y de un efecto de aproximación. Afirma lo Mismo, más su resto.

Es poco decir que el materialismo es dialéctico. Está atravesado por la dialecticidad de la dialéctica, su doble caso, de estructura y de historia.

Me propongo denominar «álgebra» el primer tipo de dialecticidad del materialismo (bajo la ley metafórica del reflejo, en cuanto lógica de la tesis de identidad) y «topología» el segundo (metáfora de la asíntota, lógica de la tesis del primado, causalidad del resto).

4

De que el materialismo dialectiza la metáfora del reflejo y la de la asíntota, afirmando así el todo como excepción de su resto, Lacan da testimonio, por lo que concierne a la división en que el sujeto se efectúa. Dejo que glosen este texto por su cuenta:

> El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo [*je*] se precipita en una forma primordial (...).
> Pero el punto importante es que esta forma sitúa la instancia del yo[83], aún desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto yo [*je*] su discordancia con respecto a su propia realidad (*E*, 94).

Especular y juntura asintótica: es bastante. El éxito dialéctico del Yo [*Je*], o sea su resolución identificatoria, es relativo a la asíntota de la cual lo imaginario del Yo [*Moi*] nombra el límite-reflejo.

El Yo [*Moi*] es figura, para el Yo [*Je*], de ese todo improductivo del cual las unificaciones reales realizan la coherencia provisoria.

El materialismo freudiano se basa sobre la escisión del Yo [*Moi*] y el Yo [*Je*], y es para restituirla que Lacan, desde el origen, se esfuerza, contra los idealistas americanos. Por lo cual, en materia de teoría del sujeto, la lógica del proceso rompe con la investigación de una sustancia, como con la intuición de una coincidencia.

Por mucho que yo [*je*] me identifique con las figuras ideales del Yo [*Moi*], nunca es cierto que, en *mi* imagen, Yo [*Je*] esté[84] perdido.

Conviene bastante que Lacan restablezca esta certeza en su conferencia sobre «el estadio del espejo».

Ningún materialista, ni Mallarmé, ni Lacan, ni Lenin, se ahorra este aparato metafórico.

Para nosotros, cuando la política hace sujeto, lo que más compele es concebir que no tiene ni sustancia, ni conciencia-de-sí. El partido, materialidad subjetiva de la clase, debe ser distinguido de su Yo [*Moi*], el cual tiene figura unas veces de institución, otras veces de voluntad. Es de este Yo [*Moi*] político imaginario que la fascinación polarizante hacía decir a muchos que «siempre tenía razón», o que era la sustancia realizada de la clase.

---

[83] *Moi*, en el original. La edición de Paidós, que seguimos, no aporta esta referencia. (N. del T.)

[84] En el original, *sois(t)*, a fin de que sea tanto una afirmación autorreflexiva del yo sobre sí mismo (*sois*, «esté», en primera persona del singular) como una afirmación acerca del yo desde un punto de vista «externo» al mismo (*soit*, «esté», en tercera persona del singular). (N. del T.)

Ahora bien, el partido sólo es la clase según la asíntota de la política que él conduce en el pueblo. Si tiene sentido afirmar que aquél refleja una posición de clase en tal episodio táctico en que se trazan dos campos], hay que concebir enseguida que, estratégicamente, es más bien «en una línea de ficción», que es el verdadero nombre de una línea política, en la medida en que la verdad política, como cualquier otra, está en una estructura de torsión.

El proceso del partido político no reviste la forma ni de la identidad consigo, ni de la identidad con la clase, sin que enseguida un resto tendencial le exija que practique la no-identidad. De ahí que el partido es siempre histórico, conjetural.

Su ley de existencia está vinculada al balance de esta ley: torsión.

El acto de conocer, asíntota y reflejo, no es constituyente ni de su objeto, ni de sí mismo.

Lo que hace advenir en el campo del conocimiento aquello que tengo que conocer permanece no conocido en el conocer.

Pues el proceso de conocimiento no constituye el devenir-cognoscible de su objeto. El sistema de donde procede que tal sea lo real de donde tengo verdad no es representable en el proceso de esta verdad.

No busquen más lejos el sentido de la famosa frase de Marx, según la cual el hombre no se plantea sino problemas que puede resolver.

No depende, en efecto, del hombre, en la medida en que existe el animal así denominado, que un problema le toque en suerte como problema. La problematización es brecha de lo real para la verdad. Es el resto propio de la solución, la insoluble sal de la verdad. De ahí la asíntota.

Que sin embargo el hombre pueda resolver un problema, desde el momento que en la retroacción de la solución se comprueba que el mismo le fue planteado, y lo resuelva *totalmente*, garantiza la metáfora del reflejo.

Es la famosa paradoja del *Anti-Dühring*: el conocimiento es relativo (asíntota) en la medida en que es absoluto (reflejo). Mutilado en cuanto soberano, especialmente en cuanto a la producción de «verdades eternas»:

> El pensamiento humano es igual de soberano como no soberano y su facultad de conocimiento igual de ilimitada como limitada. Soberano e ilimitado por su naturaleza, su vocación, sus posibilidades y su objetivo histórico final; no soberano y limitado por su ejecución individual y su realidad singular.

> Lo mismo acerca de las verdades eternas. Si jamás la humanidad llegó a obrar más que con verdades eternas, resultados de pensamiento poseedores de una validez soberana y un derecho absoluto a la verdad, esto querría decir que ella está en el punto donde la infinitud del mundo intelectual está agotada en

> acto como en potencia, y así realizado el famoso prodigio de lo innumerable numerado (Engels, *Anti-Dühring*, Ediciones sociales, 118).

Cifra de lo real, el conocimiento afirma como resto del número lo innumerable, cuyo exceso sobre el número hace que contar sea una operación exacta.

El acto de conocer, no podríamos fijarlo en una trayectoria simple, que enseguida no nos fuera preciso dividirlo en aquello sobre lo cual opera, y la condición, en situación de resto, de *esta* operación.

El conocimiento cruza dos procesos, en lo real, el de sus condiciones, y en el efecto-de-sujeto, cuyo otro es el más-acá [*en-deçà*] retroactivo, de su aprehensión.

> Si él (el sujeto) conoce algo, no es sino por ser él mismo sujeto causado por un objeto que no es lo que él conoce, lo que él imagina conocer. El objeto que lo causa no es el otro del conocimiento (Lacan, *Seminario R.S.I.*, en *Ornicar?* n°3, 105).

Me cruzaría a mí mismo con este enunciado lacaniano, reservando sin embargo mi juicio sobre un punto preciso: que para él, el objeto-en-resto [*objet-en-reste*] del conocer, que no es el otro-objeto [*l'autre-objet*] de lo conocido, no es la causa sino del sujeto.

Para mí, dividiendo la teoría del resto, la cual, una vez más aún, no es sino juntura marxista del reflejo y de la asíntota, afirmaré que es igualmente del lado de su realidad que debe ser designada la causa desconocida del conocer.

Reducirla a la causa del sujeto nos introduce en el aparato de la idealingüistería.

Preferimos, pues, el axioma del cruce, donde el sujeto no aparece: el conocer anuda una relación del pensamiento con lo real (al interior de la cual hay adecuación-reflejo) y el devenir-cognoscible de lo real, puesta en comparación de los dos términos de donde se determina, en cuanto condición-resto, el límite de la primera relación (siendo su valor únicamente asintótico).

El agotamiento de un campo de conocimientos presupone el inagotamiento de lo que, en lo real y la historia, sostiene su existencia como Uno.

4 de diciembre de 1977

Responder –a la esfinge– exige del sujeto que no tenga que responder, de la esfinge.

Nada incognoscible.– Edipo, la esfinge, el zócalo.– Lo irracional en situación de sujeto para los enteros, y para Pitágoras.– Y la Revolución Cultural lo mismo, para Octubre y Lenin.

1

No, la doctrina del resto, por la cual son puestas en tensión las dos metáforas cognitivas del reflejo y de la asíntota, no es kantiana.

Afirmo que no existe ningún incognoscible intrínseco. Es evidente afirmar con Mao: «Llegaremos a conocer todo lo que no conocíamos antes» (*OC* IV, 394).

Sin perjuicio de añadir que lo que no conocíamos *antes* se determinaba como resto de lo que llegaba a ser conocido, en el cruce del movimiento sin nombre, por el cual lo real plantea el problema, y de la retroacción, denominada conocimiento, que da la solución.

Ningún azar en lo que sea, en la encrucijada de las rutas, aquello que Edipo le responde a la esfinge.

Sin embargo, si él sabe responder a la pregunta: «¿Qué es Edipo?», le es preciso dejar en resto (muerto) la pregunta de su pregunta: ¿quién es la esfinge, para haber hecho de Edipo –del hombre– su problema?

No olvidemos que la esfinge es en verdad una esfinge.

La cosa-en-sí de Kant sería más bien el zócalo donde la esfinge está encaramada. Nadie tendrá jamás la pregunta de la cual esta piedra es la respuesta.

Pero yo digo que la esfinge es nombrable, desde el momento en que se manifiesta en la historia, por un acontecimiento forzado, el límite interrogador de donde la respuesta de Edipo era provisoriamente ajustada.

Reflejo de la pregunta, iba derecho al objetivo, esta respuesta, sin embargo asíntota de un real omitido, el de la esfinge, a la que, al matarla, Edipo hacía caer en el anonimato del resto, con el cual toda exactitud se paga.

Cuando el materialismo somete «al hombre» a cuestión de tormento, problema oscuro del que Edipo enuncia la clara solución, resucita a la esfinge y de hecho, de lo preguntona que era, el tema de su pregunta.

El resto es así lo que periodiza el conocimiento, afectando de nulidad toda esperanza acumulativa y lineal de su progreso.

Lo incognoscible no existe, aunque todo conocimiento exige su posición.

Lo real del conocer es en todo momento lo imposible de conocer. Pero es precisamente lo que fija como asíntota el porvenir del reflejo. Será, pues, conocido, este imposible, sin embargo puesto en situación de posibilidad (de reflejo) por lo en-plus [*l'en-plus*][85] nuevo de su campo.

2

La matemática pitagórica afirma que lo numerable está hecho de enteros, o de las relaciones de enteros. Hay ahí una prescipción en cuanto a lo posible. Lo que vendría a caer fuera de estas asignaciones es lo imposible propio de lo numerable, lo in-numerable.

Que no haya «números» sino los enteros y sus relaciones (los *logoi*, lo que se llamará más tarde los números racionales), he aquí lo que no es, ustedes convendrán en ello, un resultado intramatemático. Más bien, todo el campo de la matemática pitagórica está prescripto por esta decisión latente, que no es justamente una decisión, sino el movimiento real ignorado por el cual vienen a existir problemas matemáticos, problemas de números, enteros o racionales.

Tienen, pues, un resto constitutivo del dominio en el cual se ejerce el conocimiento matemático de la época. Este resto, es lo in-numerable, afirmado como inexistente, según la norma de lo numerable.

El conocimiento es reflejo en cuanto al número, asíntota en cuanto a su inexistente propio.

He aquí que en el interior de este dominio, se establece, como respuesta-reflejo de un problema, que una relación geométrica (la de la diagonal

[85] La locución *en plus* significa «además», «encima», «por lo demás».

del cuadrado con su lado) no es mensurable ni por un número entero, ni por un número racional.

No es evidente sino para nosotros que este acontecimiento demostrativo inaugure una crisis. Según la ley del lugar, conforme a la cual es la demostración, no resulta de ello sino una cosa: que la relación de la diagonal del cuadrado con el lado no es un número.

Después de todo mi taburete no es un número, ni lo es, en relación con su diámetro, la circunferencia del susodicho taburete, la cual es redonda.

Si hay crisis, es en la medida en que llega a problematizarse el *hacer número de un in-numerable*. A lo cual invita el imaginario filosófico de los pitagóricos, los cuales quieren a toda costa que el ser –luego, el Todo– esté hecho de números.

La fábula epistemológica de la que hablamos constituye un marco para las famosas «instancias» de Lacan. Es muy simple: lo simbólico, en nuestro caso, afirma como ley que todo lo numerable se compone de enteros. Ustedes tienen ahí con qué nombrar y combinar lo que es. El imaginario (filosófico) representa el todo del mundo según lo que la ley reserva a la regla de las palabras (matemáticas). Dice: «el Ser es número». Lo real es lo imposible, o sea, la resistencia de lo in-numerable, de *lo que no es* número natural. El sujeto presenta, como fallo [*défaillance*] de lo imaginario, lo numerable a lo innumerable: se efectúa como deseo matemático de numerar lo innumerable, de legalizar lo imposible.

En este punto, ustedes deben forzar la ley del lugar, que no prescribe ninguna plaza para un «número» tal.

Se trata de nombrar el resto en el campo del cual su falta se sostiene.

O sea, de reflejar un segmento asintótico.

Cuando, con Eudoxo, la matemática griega, comprometida en la geometrización de lo numerable, establece en su teoría de las proporciones un dispositivo clasificatorio que incluye los «números» irracionales, fuerza lo imposible, simboliza lo real.

Desde ese momento, ustedes habrán destruido el sistema anterior del reflejo, mediante la inyección, como exceso sobre el lugar, de su resto asintótico. Lo numerable se amplía. Un sistema legal nuevo, fracturando los antiguos constreñimientos, forja del número un concepto refundido.

No es falso enunciar que, revestida con el nombre de número, la relación de la diagonal del cuadrado con su lado adquiere carácter de sujeto para el antiguo lugar de lo numerable.

Ustedes encuentran allí el *horlieu*, la fuerza, la destrucción y el exceso.

Ustedes encuentran allí la justicia, recomposición revolucionaria de la teoría de lo numerable según un orden en que pueden reflejarse unos conocimientos anteriormente absurdos.

Ustedes desplazaron el principio de cruce que anuda la asíntota con el reflejo, el resto con el lugar, lo imposible real con la legalidad de lo posible.

¿Es decir que ya no hay sino reflejo? En absoluto. En un espacio tal –que admite los números irracionales–, permanece como resto (por ejemplo) la imposibilidad de toda solución para la ecuación $x^2 + 1 = 0$. Lo in-numerable (lo in-nombrable) queda como sostén asintótico para la retroacción resolutoria de los problemas cuya existencia posible prescribe.

La posición por los algebristas italianos del siglo XVI de las raíces «imaginarias» (¡las bien llamadas así! ¡furor fantasmático del número como Todo!), de tipo $\sqrt{-1}$, opera el segundo forzamiento del dispositivo de lo numerable.

Todo des-cruzamiento del nudo del conocer hace revolución, al afirmar para el sujeto un nombre de lo imposible.

3

La revolución de Octubre del 17, ustedes convienen en ello, inaugura una nueva etapa de la historia del marxismo.

Esta etapa está regida por la solución adecuada, la solución-reflejo, de un problema legado por el fracaso de las revoluciones anteriores, y muy especialmente de las insurrecciones parisinas de junio de 1848 y de marzo de 1871.

Este problema se formula: ¿de qué tipo de organización tiene necesidad el proletariado para destrozar real y durablemente la máquina de Estado adversa? ¿Para cuándo una insurrección *victoriosa*?

El partido leninista resuelve este problema. El dominio [*domaine*] de posibilidades, prescripto por esta forma de organización, se llama: Tercera Internacional. Se da forma en ella, un poco por todas partes, organizaciones políticas de clase conformes al modelo bolchevique. Se refleja el bolchevismo, se practica universalmente la bolchevización de los partidos.

Éxitos, los hubo. El partido chino toma el poder; los partidos coreano, yugoslavo, albanés, también lo toman.

Se advierte enseguida –en el interior de la investigación leninista, por la escisión del movimiento comunista internacional en los años sesenta– que

los partidos leninistas *pudieron* devenir, de hecho, partidos burgueses que oprimen a la clase obrera y a los pueblos de manera cuasi-fascista.

¿Qué decir de esta demostración? Sin recurrir a la doctrina del resto, nos contentaremos con poco, o sea, con afirmar –como un pitagórico de derecha arrojando simplemente la diagonal en la nada– que estos partidos degenerados *no son* partidos leninistas, que inexisten en cuanto al dominio [*domaine*]. Esta postura conservadora llega a tener el lenguaje cerrado de la ortodoxia. La tarea es restauradora: rehacer (repetir) los partidos leninistas perdidos.

Pero si se es un pitagórico audaz –un bolchevique–, se planteará más bien la pregunta profanadora: ¿cuál era, pues, la asíntota del conocer bolchevique? ¿Dónde, pues, su resto?

El partido leninista es la respuesta histórica para un problema completamente inscripto en la contradicción Estado/revolución. Trata acerca de la destrucción victoriosa. ¿Qué hay, sin embargo, de este partido, respecto de la contradicción Estado/comunismo, es decir, en cuanto al proceso por el cual el Estado –y las clases– ya no deben ser destruidos, sino que deben ir desapareciendo, por un efecto de transición?

La historia de la URSS es, en gran medida, la demostración histórica de este punto: el partido leninista es inconmensurable respecto de las tareas de la transición al comunismo, aunque sea apropiado para las de la insurrección victoriosa.

Pero lo que comprueba en forzamiento la necesaria extensión de lo «partidable» [*«partisable»*] -como de lo numerable para Eudoxo–, es la Revolución Cultural en China, la cual, viniendo a fracasar acerca del partido en el fuego de un levantamiento comunista, pone en el orden del día que el partido leninista está perimido.

El dominio [*domaine*] del leninismo no hace ningún sitio verdadero [*ne fait nulle place véritable*], en cuanto al partido, al problema del comunismo como tal. Su asunto, es el Estado, es la victoria antagónica. La Revolución Cultural comienza el forzamiento de esta plaza inocupable. Nos invita a nombrar «partido de nuevo tipo» el partido post-leninista, el partido para el comunismo, a partir del cual refundir todo el campo [*champ*] de la práctica marxista.

Así se prueba retroactivamente que los problemas del leninismo –las «cuestiones del leninismo», como decía Stalin– dejaban como resto el problema de estos problemas, la problemática del comunismo, no reflejando más que la tarea anteriormente prescripta, la de la toma del poder.

La asíntota del reflejo bolchevique no es otra cosa que el comunismo.

Lo que constriñe la contradicción Estado / revolución debe ser destruido y recompuesto mediante la nominación histórica de su resto, el cual es relativo a la contradicción Estado/comunismo.

De ahí una revolución en el marxismo, la revolución maoísta.

4

Si el conocimiento es proceso, concierne de derecho a las matrices hegelianas, cuyos esquemas yo daba en 1975.

Hay que contar con que, del cruce, se bifurquen dos desviaciones, dos recaídas.

¿Cuáles son las herejías del materialismo?

La mecanicista aísla la metáfora del reflejo. Imagina la adecuación sin resto. Se atiene a la repetición.

La dinamicista hace lo mismo con la asíntota. Universalizando la doctrina del resto, plantea que todo es fluente, tendencial, aproximativo. Para ella, toda configuración unificada es un señuelo, incluso una «amenaza» totalitaria.

Observen el cuadro:

MATERIALISMO DINAMICISTA	MATERIALISMO DIALÉCTICO		MATERIALISMO MECANICISTA
múltiple de intensidades variables ←	Cruce ↙ tesis del primado asíntota conocimiento relativo resto	Cruce ↘ tesis de la identidad reflejo conocimiento absoluto lugar	combinatoria de unidades indescomponibles →
izquierdistas			*derechistas*

La desviación de derecha no conoce sino la ley del lugar. No hace problema de los problemas que resuelve.

La desviación de izquierda está en perspectiva de fuga. Es un radicalismo de la novedad. Rompe todos los espejos.

Deleuze a la ultra-izquierda, Levi-Strauss a la derecha. Dos materialismos que tratan en desviación la idealingüistería. Uno en la combinatoria de signos, el otro en las moléculas cancerosas.
El materialismo está siempre en situación de tener que resistir a las tentaciones que lo fundan: ni cifrado atómico ni liberación de los flujos.

19 de diciembre de 1977

Álgebra y topología

Dogmáticos y empiristas – Ley de composición, pertenencia elemental (álgebra). – Vecindad, adherencia de inclusión (topología). – Hegel, lo Uno, el Un Uno (*das Eine Eins*)

1

Los gnósticos del materialismo –los mecanicistas– afirman la adecuación sin resto. Satisfechos con lo Mismo, recluidos en la repetición, poco les importa que sea preciso el cruce de dos procesos para que un objeto cualquiera llegue a ser conocido.

Su lógica no es sino de exactitud. Su metafórica se atiene al espejo.

En política, dogmatizan: «Lo que se dice dice lo que es».

El dogmático, fíjense bien, nos es necesario. Guardián de los principios en el hielo del espejo, nos preserva de confundir la ley del resto y el abandono del lugar. Es él quien pone en alerta acerca de que tal «novedad» marxista (de Bernstein a Khrouchtchev), o freudiana (de Jung a Reich), lejos de forzar la plaza inocupable cuyo presente de problemas se especifica, se va de la misma lisa y llanamente *a otro lugar*.

Lo cierto es que el forzamiento mismo le repele. La función conservadora del espejo [*miroir*] –del cristal [*glace*]– hace del dogmático un materialista a reculones. Ignorar el resto [*reste*] lo hace, a éste, quedarse [*rester*].

Los arrianos del materialismo –los dinamicistas– afirman el resto omnipresente, la multiplicidad de intensidades variables. Ésta es gente de lo tendencial insoluble. Contentos con el Otro, estirados sobre las torsiones, poco les importa que sean precisos un *esplace* y su regla para que un real cualquiera esté en situación de objeto (de conocimiento).

Su metafórica se mantiene en la asíntota, en el flujo. Su lógica no es sino de aproximación.

En política, empirizan: «Lo que es predomina sobre todo lo que se dice».

A los empiristas no les falta ni sabor, ni utilidad. Al acecho del movimiento, nos guardan de rebajar la exigencia del reflejo exacto sobre el olvido de la novedad. Es el empirista el que nos advierte de que tal constreñimiento del lugar (de Lassalle a Stalin, o de Jones a Anna Freud) nos disimula la plaza inocupable de la que toda ruptura podría proceder.

Lo cierto es que la toma de partido los repele. La perspectiva de fuga de las asíntotas hace del empirista un materialista errante, un filósofo vagabundo de las sustancias naturales. Ignorar el espejo lo pone, a él, como espejo del mundo.

Estos dos escoltas del materialismo consecuente hacen síntoma de su escisión propia, de la cual deshacen el nudo metafórico. Hacen valer, estos discursos de preservación cortados de su propia vida, que *un* materialismo se hace de *dos* procesos.

Y no solamente de dos tesis (la de la identidad y la del primado).

Diremos, perforando una nueva metáfora, que hay disposición algebraica y disposición topológica.

El materialismo activo cruza estas dos disposiciones.

En cuanto al sujeto, su argumento –materialista– lo inscribe en esta intersección. Todo sujeto efectúa las operaciones de un álgebra topológica.

2

Me expongo imprudentemente a la venganza del matemático si le pido prestados en metáfora sus vocablos. Después, a la sospecha del filósofo, si renuncio a hacer brillar las palabras prestadas a la luz de la pura ciencia.

Este camino bífido de interpretación es el mío. Remítanse al capítulo «Torsión». Espero no decir nada inexacto en matemáticas, pero tampoco nada que sea matemáticamente proferido. Ambiciono aquí ornar al materialismo con ciertos significantes cuyo rigor mantenido será el de una joya, el desvío de la finalidad provista a la fuerza.

Precisión puesta en la navaja del barbero marxista, la matemática es esta hoja inalterable con la que se termina por desangrar a los cerdos.

Por otro lado, al nombrar regiones de la matemática y no objetos de estas regiones, ni álgebra ni topología son nombres científicos. Participan más bien, como geometría o teoría de conjuntos, de la anatomía clasifi-

catoria con la que toda disciplina se redobla para describirse según sus fragmentos escogidos.

¿Qué es lo que el matemático llama «álgebra»? Seamos triviales, como dicen. Supuesto un conjunto dado –figura provisoria del Todo–, el álgebra procede al estudio sistemático de las relaciones «interesantes» entre los *elementos* de este conjunto. Su concepto más general es el de ley de composición: a dos elementos del conjunto se asocia un tercero, de manera reglada, así como a dos números se asocia su suma o su producto.

Lo que define una especie algebraica (una estructura) y a lo cual el matemático reserva los conceptos clave del álgebra, concierne a los constreñimientos prescriptos a la ley de composición. Por ejemplo, ser asociativa ((a + b) + c = a + (b + c)), o ser conmutativa (a + b = b + a).

La nominación algebraica se ejerce en la presuposición de lo homogéneo, en cuanto sólo se toma en cuenta, por lo que concierne a los elementos, su comportamiento según la ley, una vez acordada su idéntica pertenencia al conjunto de base. Un elemento no se distingue algebraicamente por su localización en el conjunto. Basta que le pertenezca. En cuanto al lugar, la identidad algebraica es de pertenencia. La plaza es en cierta forma universal. La fuerza es faltante. La ley opera distinciones sobre lo indistinguible. Tal elemento, sea e, tendrá por ejemplo la propiedad de ser «neutro», en cuanto, si + es la ley, para todo elemento a (incluido e mismo), a + e = a.

En el cuadro precedente, se puede decir que el álgebra es registrable «a la derecha»: la misma excluye todo pensamiento de lo tendencial, de lo asintótico. Homogénea identidad de pertenencia, estructuración elemental, especies distinguidas según las formas del constreñimiento legal: el universo algebraico depende del materialismo combinatorio.

La topología deriva –*via* las exigencias del análisis– de la necesidad de asegurar en matemática la aprehensión del movimiento. Está en el fundamento de las nociones primitivamente vagas de localización, de aproximación, de continuidad, de diferencial. No apunta (como el álgebra) a lo que sucede cuando dos acontecimientos, distintos y homogéneos, vienen a ser combinados bajo constreñimiento, sino cuando se examina el lugar de un término, su entorno, lo que es cada vez más «cercano» a él, lo que se distancia de él por variaciones continuas, su grado de aislamiento o de adherencia.

Si el concepto maestro del álgebra es el de ley (de composición), la topología se funda sobre la noción de vecindad.

¿La objeción de los técnicos? Es que las axiomáticas eficaces parten de la definición de los conjuntos abiertos. Esta objeción no tiene valor histórico. Para la interpretación dialéctica, está claro que un conjunto abierto es aquel que es vecindad de cada uno de sus puntos.

La topología trabaja fuertemente sobre las *partes* de un conjunto, consideradas como familias de vecindades de un elemento (de un punto, digamos, señalando así que la localización es esta vez esencial). No asocia a cada elemento *otro* elemento, imponiéndole, más bien, la configuración multiforme de sus entornos.

La legislación algebraica hace diferencia acerca del otro (elemento) en cuanto mismo. La disposición topológica hace identidad de lo mismo según lo múltiple-otro de sus vecindades.

En rigor, el elemento no concierne –en sí– a la topología. Ésta es una disciplina de lo heterogéneo, en cuanto tiende a determinar el punto mediante unas familias de partes, lo incluye mediante el entorno. Su meta es hacer regla de la aproximación. Menos que el ser del término, quiere su sistema de diferencias cercanas.

La alteridad algebraica es combinatoria; la identidad topológica es diferencial.

Pueden leer de una ojeada estas características en los axiomas fundadores de una especie algebraica o topológica. Los primeros fijan constreñimientos para asociaciones productivas entre elementos. Así se especifican los grupos, los eslabones, los cuerpos... Los segundos determinan condiciones acerca de familias de partes (de sub-conjuntos).

La topología tira «a la izquierda» en nuestro cuadro precedente –del lado del materialismo dinamicista–, pues piensa lo Uno (elemental) en el primado de lo múltiple (de las partes).

La matemática desarrollada se ocupa de topologías «compatibles» con una estructura algebraica particular.

El materialismo consecuente articula un proceso asintótico (topológico) y un proceso reduplicativo (algebraico).

3

Hay en la *Lógica* de Hegel un pasaje sorprendente, donde el devenir-real de lo Uno garantiza la transición de la cualidad a la cantidad.

Nada menos que el nacimiento especulativo del número.

¿Qué es la cantidad? Hegel responde: la unidad de lo continuo y de lo discreto (*L* I, 216). O sea, la dialéctica de la adherencia a la vecindad (con-

tinua) y de la pertenencia elemental (discreción). «El acto de discernir es continuidad interrumpida» (*Id.*), el álgebra se anuda con la topología.

Éstas son, pues, las categorías del materialismo que Hegel se propone engendrar a partir del puro concepto de lo Uno. Luego, a partir del elemento emplazado como tal.

Este artificio nos interesa. ¿Por qué? Porque en política es permanente la empresa de inferir la prospección materialista de una situación a partir del concepto de lo Uno. La unidad de la clase, la unidad del pueblo, tales son las localizaciones de donde procede que el análisis materialista, muy lejos de ser inactivo, prescriba al actor político su tarea circunstancial.

¿Qué es lo que une, en la acción antagónica, una fuerza social rebelde? ¿Qué es lo que amalgama esta primera unidad con lo Uno del proceso político de conjunto, de donde se infiere la lógica subjetiva de tipo partido? No es exagerado decir que se tiene ahí el resorte de la intervención militante.

Es, pues, de lo Uno que debe sostenerse el tema materialista de la acción.

La versión burguesa que nos es hoy infligida de esta exigencia, y que la corto-circuita en el espejismo idealista de la sumisión, tiene por emblema, ella también, la unión de la «izquierda».

Manipulación algebraica de las plazas parlamentarias, corta en el pueblo, esta unión supuesta, la vía topológica del continuo, de la consistencia activa.

Hegel introduce dos mediaciones operatorias para efectuar según lo Uno el engendramiento de la discreción algebraica y del continuo topológico: la *repulsión*, por la cual lo Uno se afirma como distinto en lo múltiple-de-Unos; la *atracción*, por la cual lo Uno amalgama consigo mismo lo múltiple.

Es completamente juicioso. La repulsión hace su tema de la división como esencia de lo Uno. Es «el autoparcelamiento de lo Uno, en primer lugar, en múltiples, y, enseguida, a causa de su inmediatez, en otros» (*L* I, 144). Nosotros también, abordamos lo Uno según su «parcelamiento». Lo real social, donde nos guían las rebeliones o las formas de conciencia, se lee de lo deshecho de su vínculo anterior. Todo Uno se efectúa en él como puntualidad innovadora al interior de una unidad de atomización, de un Uno fatigado de vivir en cuanto ya no es más que «devenir de múltiples Unos» (*L* I, 138).

En esta álgebra pasiva, lo Uno repulsivo, el primer Uno rebelde –o desunido– no es legible sino por su contradictoria virtud de atracción. Si su inmediato es la disidencia en el múltiple homogéneo –este múltiple

de Unos del cual Hegel dice brillantemente que, en el lugar que él delinea, lo «Uno no deviene sino Uno» (*Id.*)–, su acto es polarizar todo el campo [*champ*] por la *unificación* atractiva: como un surgimiento popular localizado, si es portador de una proposición de unidad nueva, perturba el homogéneo algebraico en la dirección topológica de una consistencia regenerada.

Lo que se llama, en la lucha de clases, constituir un bando [*camp*].

La esencia de lo Uno repulsivo es, pues, diferenciarse de la repulsión, depurarse atractivamente para forjar, a partir de la idea de la dispersión, lo real de la unificación de lo múltiple.

Por lo cual el bando popular nuevo, cuya armazón es el proceso de la política proletaria, ya no es determinado (algebraicamente) como Uno-en-el-múltiple-de-Unos, estatuto, digamos, del elector, del votante del cuarto oscuro, sino que *se* determina topológicamente como Uno heterogéneo al múltiple de igualdad.

Lo que Hegel concentra así: «Luego, lo Uno, ejerciendo la atracción, como retornando a sí a partir de la multiplicidad, *se determina* él mismo como Uno; es Uno como no siendo múltiple, Un Uno.» «Un Uno», aproximación (¡topológica!) del alemán: «*das Eine Eins*».

El Un Uno es este Uno que, por haber emergido como sujeto bajo la ley de la repulsión-atracción, se establece en el cruce de un constreñimiento algebraico –que lo hace Un *Uno*– y de una consistencia topológica, atractiva, coagulante, que lo hace *Un* Uno.

Así la clase, en su existencia social dividida, pero a veces eruptiva, es lo Uno del cual procede que pueda advenir, como político, el partido, el Un Uno.

Siendo toda la cuestión para el partido seguir siendo... atractivo, puesto que la atracción es precisamente «lo Uno que es Un Uno» (*L* I, 148).

El sindicalismo es la forma intrínsecamente repulsiva, de ahí su organización calcada sobre las ramas productivas del capital, donde lo Uno no deviene sino de lo Uno. Su dominante es algebraica.

La política proletaria es el sistema moviente de repulsión-atracción por el cual lo Uno se hace Un Uno.

En lo cual su lugar último, en la analogía hegeliana, debe abarcar tanto lo continuo, efecto de la atracción, como lo discreto, de la repulsión.

Pues si la unidad atractiva, la consistencia popular de un bando se propagan, es preciso que, mediadora de esta propagación, opere la repulsión antagónica, el combate de clase por el cual el Un Uno continuo

se distingue a su vez (como Uno) en lo discreto sistemático de las fuerzas contrarias:

> Es inmediatamente, por consiguiente, que la grandeza tiene en la continuidad el momento de la *discreción*. La continuidad es igualdad-consigo-misma, pero de lo múltiple, que sin embargo no viene a ser lo excluyente; y es solamente la repulsión que extiende la igualdad-consigo-misma hasta la continuidad. La discreción, por consiguiente, es de su lado discreción confluente de la cual los Unos no tienen por relación el vacío, lo negativo, y no interrumpen la continuidad, la igualdad consigo mismo en lo múltiple. La diferencia del rechazar no está por consiguiente presente sino como diferenciabilidad (*L* I, 168).

Aunque de esencia afirmativa, la atracción detenta en sí misma la «diferenciabilidad» de la que procedía al principio, cuando su existencia (como la nuestra, la de un puñado de maoístas) quedaba sometida a la ley de la existencia puntual, en el lugar de los múltiples-Unos.

Todo sujeto material, Uno para el Un Uno, y Un Uno según los Unos, articula el álgebra de su emplazamiento, y la topología de su novedad.

6 de febrero de 1978

Vecindades

Pertenencia y adherencia. – El teorema de Cantor y la inexhausción de la historia. – Rareza relativa de los nombres propios. – Materialismo y conjuntismo. – Los axiomas de las vecindades en su legibilidad dialéctica. – El matema del culto de la personalidad.

1

Resumamos nuevamente.

Se puede, evidentemente, enunciar que el álgebra es metáfora de lo *calculable* materialista. La relación con lo real extrae la posibilidad pleitista de conocer el comportamiento de tal o cual término, en su diferencia y su capacidad combinatoria, bajo el efecto de tal o cual regla explícita.

La topología toma las cosas «en paquete». Es metáfora de lo *funcional* materialista, pues son la vecindad, las familias de pertenencia, la variación local, las que constituyen su dominio.

Dos relaciones distintas con el Todo: el álgebra lo explora bajo el signo de los individuos que le pertenecen y de las relaciones regladas que ellos tienen entre sí. La topología, bajo el de los subconjuntos variados de los que cada individuo hace su lugar en el Todo.

Respecto del Todo, el término del materialismo algebraico está aislado. La única relación que tiene con el conjunto es de pertenencia singular, $e \in E$. El término del materialismo topológico es aprehendido en su modo local de presencia en el Todo, por la mediación de las familias de partes que lo rodean. Resulta así especificada la manera particular en la cual aquél *adhiere* al Todo. Que sea un término del mismo es un requisito, pero insuficiente. Se quiere saber de donde él le pertenece, cómo, en qué geografía, qué fisonomía colectiva.

El álgebra es una lógica de la pertenencia, la topología de la adherencia.

Piensen en la diferencia que hay entre pertenecer a un partido político, y haber adherido al mismo.

Inscribirse –tener el carné– es de álgebra, unificarse es de topología.

2

Hilbert decía que del paraíso que les ofrecía Cantor, los matemáticos no se dejarían expulsar.

Hilbert es quizás el último de esos grandes técnicos subjetivos de la escritura sometida que produjeron una segunda edad de oro del concepto (¿la primera?, los griegos). Esta edad fue larga, como su predecesora, de tres siglos, y Gauss, en el corazón de esta extensión temporal, reúne sus prestigios. Tienen ustedes ahí una serie incomparable de figuras de anticipación y de dominio, en la que ni siquiera falta la adolescencia inexplicable, rimbaudiana, que le aporta Évariste Galois.

Lo paradisíaco de la teoría de conjuntos, creación, de una sola pieza, de Cantor, se debe a que ésta procura un lenguaje unificador de una potencia de generalidad al lado de la cual los antiguos objetos de la denotación matemática tienen pinta de artefactos de bricolage.

No nos asombraremos de que, instituyendo por una áspera soledad de teólogo positivo esta disposición calculable de los infinitos, Cantor se haya deslizado lentamente hacia el delirio de la presunción.

Que todo pueda ser proferido bajo el solo nombre de conjunto, y en la lógica de la pertenencia, equivale, para lo que nos concierne, al reconocimiento materialista de lo Uno del nombre del ser. La «materia» oficia aquí, para el ser, de significante universal, así como el conjunto para los matemáticos. Así como él, por lo demás, no puede tener una definición del mismo sino implícita, reglada por axiomas, latentes o formulados.

«Conjunto» y «materia» son, por consiguiente, sometidos al principio de limitación que acota el uso de todo significante maestro: el de no ser referible al Todo. Es sabido que la noción de un conjunto de todos los conjuntos es inconsistente. Paralelamente, el concepto de una totalidad material integral no es sino el fantasma poroso del materialismo, su deyección convertida en idealismo.

Para los matemáticos conjuntistas, como para el materialismo verdadero, toda totalidad es particular. Lo que es del todo exige la posición del otro, que no es del todo.

Se concluye de ello, entre otras cosas de modestia admirable, que la historia mundial, concebida, por ejemplo, como totalidad actual de los acontecimientos políticos, es una noción inconsistente. Hay una dispersión histórica incontorneable. Es una de las razones que invalidan la definición del marxismo como «ciencia de la historia», pues la historia no es un objeto.

«El análisis concreto de una situación concreta», formulación leninista del marxismo efectivo, tiene la virtud de destotalizar el referente y de señalar que ningún marxismo domina ningún todo.

Cuando por ventura se enumera «las grandes contradicciones del mundo contemporáneo», las cuales son cuatro (entre el proletariado y la burguesía, entre los imperialismos y los pueblos dominados, entre los imperialismos mismos, entre los Estados socialistas y los Estados imperialistas), está claro que este aparato formal no se puede unificar en la percepción global de un curso de historia, y no tiene otra eficacia que localizar los tipos de proceso cuyo amontonamiento local *emplaza* [*place*] una situación respecto de lo que la rodea.

El álgebra de las cuatro contradicciones fundamentales prepara así la topología de situaciones concretas. A fin de cuentas, ninguno de los términos que subsume tiene existencia histórica: son puros conceptos para lo homogeneo de las plazas. El imperialismo es al menos doble (clásico, lado americano, social-imperialista, lado ruso), *el* proletariado mundial no existe en absoluto, como tampoco *el* pueblo dominado, y así sucesivamente.

La estructura de la prueba de inconsistencia para el conjunto de todos los conjuntos –para la multiplicidad absoluta– opera en la juntura del álgebra y de la topología.

Su resorte es, en efecto, establecer que no se puede correlacionar biunívocamente el conjunto de las *partes* de un conjunto y el conjunto de sus *elementos*. La primera multiplicidad excede necesariamente la segunda.

Supongan que ustedes tengan U, el conjunto de todos los conjuntos, ustedes lo recusarán enseguida como absoluto, por ser menor que el conjunto de sus partes.

¡Qué maravilla de materialismo dialéctico este famoso razonamiento diagonal de Cantor, por el cual lo que está como resto funda lo que tiene valor de exceso!

Sea una función de correspondencia que a cada parte P del universo total (imaginario) U haga corresponder un elemento u de este universo, de manera tal que dos partes diferentes tengan dos correspondientes elementales diferentes. Les digo que cae una parte de la correspondencia supuesta.

Basta, para establecerla, distinguir, entre las partes, aquellas que contienen el elemento que les es asignado de aquellas que no lo contienen.

Se podría, por lo demás, decir que la tentativa es *nombrar* distintamente cada parte del universo mediante un elemento de este universo. Es la atribución de un nombre propio a sus partes, la cual se supone inmanente a los recursos de U, que constriñe aquí lo imposible.

Llamo parte autónima una parte cuyo nombre figura, a título de elemento, *en* la parte nombrada, y heterónima, aquella cuyo nombre es exterior a ella misma.

Examinemos el conjunto de todos los correlatos –de todos los nombres propios– asignados a partes que no contienen este nombre: de todos los nombres propios de partes heterónimas. Es ahí, sin ninguna duda, puesto que un conjunto de elementos de U, una *parte* de U, que tiene, pues, su nombre propio distinguido: suponemos, en efecto, que todas pueden tenerlo.

¿Es autónima, esta parte? No, pues no contiene por definición *sino* nombres de partes heterónimas, y no puede, pues, contener el suyo propio, que sería desde ese momento un nombre de autónimo. ¿Es heterónima? Todo nombre de heterónimo le pertenece, por definición, siempre. Ella debería, pues, heterónima, contener su propio nombre, ¡luego, ser autónima!

Hay que convenir que la parte así construida, ni autónima, ni heterónima, no es simplemente nombrada, ni nombrable. Se instituye como exceso en la correlación supuesta.

Tocamos aquí lo imposible de la correlación biunívoca entre las partes de U y los elementos de U. El recurso de multiplicidad de las partes desborda la multiplicidad elemental en que se arraiga. U está en virtualidad de ser, por sus partes, más numeroso que él mismo.

Toda multiplicidad elemental induce una superación [*dépassement*] de sí misma.

Siempre vi en este algoritmo, dicho sea de paso, la refutación del isomorfismo supuesto por tantas doctrinas entre lo que tiene valor para el individuo y lo que tiene valor para los colectivos. El recurso de los colectivos supera [*dépasse*] necesariamente el tipo de multiplicidad estructural en que los individuos se resuelven.

Lo imposible de la correlación entre elementos de U y partes de U, ¿en qué toca lo real? De que la potencia de U no puede ir hasta la nominación inmanente de todas sus partes. Al menos si ustedes pretenden distinguir dos partes diferentes mediante nombres elementales diferentes, nombres *propios*.

O bien el universo es cerrado, total, y tenemos lo indistinguible estricto, pues ustedes no tienen, en el universo, bastantes nombres propios para distinguir sus partes. O bien se puede siempre distinguir, pero entonces el universo no hace todo, hay exceso, por el cual ustedes hacen advenir el nombre propio más allá del todo supuesto.

El universo contiene siempre más cosas que lo que puede nombrar de ellas según estas cosas mismas.

De ahí su inexistencia.

La política del proletariado, cuando existe, lo que no es tan habitual, es uno de los innombrables de todo espacio estatal cerrado. Según la ley del día, permanece sin nombre propio.

Esta falta [*défaut*] de estado civil es precisamente su estado político. Indica el comunismo como no-Estado, como no-todo.

3

En razón de que la topología procede de familias de partes y el álgebra de combinaciones de elementos, la imposibilidad de U se declara por lo tanto: exceso de la topología sobre el álgebra.

Tienen ahí dos tipos de multiplicidad, desde el momento en que el conjunto se fija. Uno según la pertenencia, $e \in E$, el otro según la inclusión, $\subset E$.

La inclusión, fíjense bien, no corta la unidad conjuntista del lenguaje. ¿Qué es una parte? Un subconjunto cuyos elementos pertenecen, todos, también al conjunto fijo inicial.

$P \subset E$ significa por definición que $e \in P \rightarrow e \in E$. Sin embargo la virtualidad de las partes está en desbordamiento sobre la multiplicidad inicial. Hay escisión de lo que quiere decir «ser-en».[86] La parte, así como el elemento, es «en» E. En otro sentido, *las* partes exceden a E, cuando *los* elementos lo componen.

No busquen más lejos, por lo que hace a la generalidad abstracta, el fundamento de su convicción en cuanto a las «microrrevoluciones» del individuo deseante. Éstas permanecen en su plaza. Ningún individuo tiene potencia de exceder la época y su constreñimiento, sino por la mediación de las partes [*parties*], y, digámoslo, de los partidos [*partis*].

Lo que recapitulo así:

[86] Hay que tener presente que *être* debe entenderse en el sentido de «ser» y «estar», distinción que no existe en francés.

<table>
<tr><th colspan="2">TEMA MATERIALISTA</th><th colspan="2">ANALOGÍA MATEMÁTICA</th></tr>
<tr><td colspan="2">unidad del ser (materia)</td><td colspan="2">unidad de lenguaje
(conjuntos, relación ∈)</td></tr>
<tr><td colspan="2">principio de destotalización:
no hay universo, ni historia</td><td colspan="2">principio de limitación:
no hay conjunto de todos los conjuntos</td></tr>
<tr><td colspan="2">- reflejo - conocimiento absoluto
- asíntota - conocimiento relativo</td><td colspan="2">e ∈ E (pertenencia elemental)
P ⊂ E (exceso partitivo)</td></tr>
<tr><td colspan="2">los colectivos tienen una fuerza superior al marco estructural en que los individuos son emplazados</td><td colspan="2">el conjunto de partes de un conjunto tiene una cardinalidad superior a la de este conjunto</td></tr>
<tr><td>punto de vista topológico</td><td>punto de vista algebraico</td><td>topología</td><td>álgebra</td></tr>
<tr><td>devenir
de un proceso</td><td>elementos
y resultados
de un proceso</td><td>familias de partes
(vecindades)</td><td>ley de
composición
entre elementos</td></tr>
<tr><td>exceso</td><td>posición</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>fuerza</td><td>plaza</td><td>estructuras
topológicas
(espacios)</td><td>estructuras
algebraicas
(leyes)</td></tr>
</table>

¿Quién no verá en la dialéctica de las multiplicidades elementales y de las multiplicidades partitivas la alegoría pobre de lo que yo decía en cuanto a la escisión del conocer materialista? La composición algebraica de los términos remite al reflejo, a la correlación fundada del concepto y de lo real. Lo que es conocido lo es efectivamente, la potencia de nominación es integral, absoluta. Ella es, por otra parte, relativa, asintótica, si se refiere a las multiplicidades partitivas desbordantes que la sostienen y obstaculizan la fijeza del todo.

4

La noción matemática de la vecindad vincula los elementos de un conjunto, soporte de pertenencia del materialismo algebraico, y del entorno de adherencia por el cual el elemento es localizable, fundamento del materialismo topológico.

Practiquemos la exégesis de los cuatro axiomas que reglan su uso.

1. *Toda vecindad de un punto contiene este punto.*

Es decir que el conjunto de lo que es cercano a ustedes, los incluye. Tenemos ejemplarmente ahí un principio de adherencia: no existe en el pensamiento topológico vecindad como exterioridad. Este materialismo es una operación inclusiva, donde el singular se aproxima según aquello de lo cual forma parte. El elemento es el punto de fuga de una serie de colectivos. El individuo está sin otro nombre que el de sus adherencias múltiples. Mientras que ustedes saben que el álgebra, materialismo separador, dispone las conexiones externas del singular al singular.

2.- *Toda parte que contiene una vecindad de un punto es ella misma una vecindad de este punto.*

Es el valor extensivo del pensamiento topológico. Una proximidad más floja que otra es sin embargo una proximidad. El «más lejos», que no es mensurable sino en lo «más cercano», designa un movimiento de expansión de lo local. Por aproximaciones cada vez más difusas, el elemento roza tendencialmente la totalidad, que es vecindad límite, vecindad de todo punto que tiene una vecindad. Este axioma es el de lo asintótico invertido: aprehender el elemento exige el movimiento de sus diversos horizontes, impone el recorrido del alejamiento.

Tienen ustedes un doble comportamiento, que opera en el análisis de una situación concreta. Sobre una trama algebraica sólida, principio de lo distinguible y de las conexiones legales, se trata de buscar la vecindad más estrecha, el colectivo más justo, el *body* [*le justaucorps*][87], en resumen. Para hacer esto, hay que practicar la expansión, aceptar que lo local sea dialectizado por entornos cada vez más vastos.

Esta ley topológica de la expansión-estrechamiento da su valor colectivo a la clásica pareja de lo universal y de lo particular. Hay verdad de estas categorías fijas, verdad de álgebra. Su efectuación real teje la inclusión topológica de las adherencias, en lo más cercano y en lo más lejano.

[87] Se trata de la prenda estrecha y ajustada, que va como adherida al cuerpo.

3.- *La intersección de dos vecindades de un punto es una vecindad de este punto.*

He aquí con qué estrechar la aproximación, he aquí una herramienta de asíntota. Si ustedes son de dos procesos, son de su cruce, del lugar que lo que tienen en común delinea. La clase obrera puede ser la primera vecindad –ya muy vasta– de una rebelión de fábrica. Ustedes tienen entonces, según el axioma 2, vecindades más amplias, la pertenencia de la clase al proceso general de la contradicción revolución proletaria/imperialismo. La intersección de estas dos vecindades no es más que la forma de internacionalismo inmanente al término «rebelión». ¿Une ésta a los franceses y a los inmigrantes? ¿O es chovinista si dice, con el PCF: «Fabriquemos francés»? Es una nueva vecindad, intersección de lo nacional y de lo obrero, la que exige una toma de partido topológica especial.

Ustedes tienen, evidentemente, otras series de la topología política. La rebelión, aunque *obrera*, induce una lógica en su entorno *popular* (sostén, comportamiento de las mujeres, etc.), Es una expansión (axioma 2) y también una intersección. ¿Según qué principios los dirigentes asumen la adherencia obrera al pueblo? ¿Son obreristas, encerrados en la fábrica? ¿Tienen un propósito de tipo partido, principios explícitos de la inmanencia obrera a la política del pueblo?

Ustedes pueden también decir: ¿de qué memoria histórica dominante están saturados? Es la expansión-estrechamiento temporal. ¿Actúan según el sueño de Junio del 36? ¿El eco de Mayo del 68? ¿El sentido de un aislamiento, de un comienzo?

Por supuesto, estas preguntas se basan sobre la consistencia del álgebra marxista, que dispone como estructura la clase, el pueblo, el imperialismo, los tiempos fuertes de la historia ideológica, etc.

El análisis concreto de la situación recorre, en la legalidad conceptual del marxismo analítico, las adherencias colectivas, sus inclusiones, sus intersecciones. El sujeto político se *encuentra* –o no– en estos cruces materialistas del reflejo y de la asíntota.

4.- *Siendo dada una vecindad de un punto, existe una sub-vecindad de este punto tal que la primera vecindad (la «más grande») es vecindad de cada uno de los puntos de la segunda (la «más pequeña»).*

Este axioma traduce matemáticamente la idea asintótica según la cual lo que es cercano a un punto es cercano a todo lo que es cercano a este punto. La categoría de entorno da derecho a los vecinos de los vecinos.

Se trata una vez más de sitiar la adherencia colectiva, el exceso de toda localización en la singularidad del término. El axioma dice: si el materialismo determina el entorno aproximativo de un punto, se sabe que este entorno será también el de varios puntos, de un colectivo de puntos, que componen ellos mismos un entorno (más estrecho) del primer punto, el cual, por lo demás, axioma 1, reside entre ellos.

Se ve cómo la topología es *desidentificante*. Lo que mediante ella permite pensar de un término, un punto, un individuo, por el sesgo de la determinación de su lugar, de su adherencia local, debe siempre también valer para otros, para un colectivo, al cual este individuo pertenece.

Todo predicado topológico es plural. La nominación topológica es común, dialectizando los nombres propios del álgebra.

Es el destino materialista del sujeto, tener que subvertir su nombre propio en la aproximación de sus nombres comunes.

O identificar sus nombres comunes en la subsunción algebraica de lo propio.

Reflejar este punto funda en el materialismo la fuerza, y la errancia, del «culto de la personalidad», que es, en verdad, el culto de un nombre.

Tener que ser la topología de su adherencia expone el sujeto político –el partido– a la angustia desidentificante, de la cual lo exceptúa el retorno aterrador de un álgebra nominal.

20 de febrero de 1978

La consistencia, segundo nombre de lo real después de la causa

Psicoanálisis y marxismo en 1960 y tantos. – ¿Stalinistas? – Dos conceptos de lo real. – Masas, clases, Estado, partido: cadenas y nudos. – El doble real de la Comuna. – Consistencia débil y fuerte. – *Hic Rhodus, hic salta.*

1

La forma extrema de la algebrización del sujeto, la encuentran en el primer Lacan, por ejemplo: «La subjetividad en su origen no es de ningún modo incumbencia de lo real, sino de una sintaxis que engendra en ella la marca significante» (*E*, 50).

El «sin-relación» con lo real es el sesgo retorcido por el cual preservar, sumisión a la regla algorítmica, el materialismo en los arcanos de su oveja negra subjetiva. Si ustedes determinan el proceso a partir de su estructura, tienen al menos el materialismo estructural. Evitan la constitución de lo real por el sujeto, corto-circuitan la fenomenología de los datos de la conciencia.

Sin embargo, ¿una sintaxis es una materia? La época (1955) comienza a creerlo sin saberlo aún, que lo cree. Nosotros estamos menos seguros de ello. De este modo sintáctico, diez años más tarde, Althusser recordaba, en cuanto al marxismo, que la clase era el producto no-sujeto de la articulación de las instancias del todo social sobredeterminado. Tenemos desde ese momento lo indecidible entre, por una parte, la combinatoria y su resorte de falta, que capta la tensión materialista sobre la inscripción significante, y, por otra parte, la idealingüistería.

La fuerza eminente de Lacan es anticiparse (en diez años), e incluso anticiparse sobre el porvenir de su anticipación.

Él nunca confunde el algoritmo de cadena y la llana combinación de los términos, de manera que su álgebra es máxima, en efecto de borde sobre

ella misma. Lo que le interesa a Lacan es menos la ley que el principio ilegal, azaroso, de la determinación que ésta efectúa. Él se mantiene firme en el efecto de sujeto, cuando todos los otros comprenderán que conviene relegarlo al museo de la ideología humanista que toca a su fin.

Cuando, hacia 1960, los comunistas chinos iniciaron la crisis ideológica con la URSS, se sometieron a tres principios:

- Restaurar el rigor científico y conceptual del marxismo-leninismo, en el cual ellos algebrizaban, contra la blanda topología de la coexistencia pacífica, de la interpenetración, del «realismo sin orillas» y del comunismo del gulash[88].

- Mantener que el tema revolucionario permanecía activo (luego, algorítmico, y no de combinación estable) en la figura de las guerras de liberación nacional. Lo que era llevar el álgebra de las contradicciones mundiales a su borde topológico, bajo el signo de un punto de condensación (de un punto límite) de todos los factores puestos en juego.

- Nunca renunciar al proletariado como sujeto político universal.

De ahí que manifestaran la corriente de la cientificidad marxista, movimiento mundial de ortodoxia leninista contra los revisores del Kremlin, más allá de sí mismo, hasta su reversión [*réversion*] en la Revolución Cultural. Así como Lacan, bajo el estandarte del retorno a Freud, subvertía contra los empiristas americanos, y el tema medio del antihumanismo, y la de-subjetivación que preconizaban los estructuralistas, hasta su inversión [*renversement*] en una teoría del análisis en que es a su real que el sujeto se expone con el riesgo angustiante de perder en él tanto su imagen como su ley.

Se arriesgaba más aun, seguramente, en la Revolución Cultural.

Miren, sin embargo, este pequeño signo con que, contra Lacan como contra Mao, se esgrime el suicidio de ciertos intelectuales. Calificar a Lacan de Stalin será un día la menor de las cosas. Para los tiempos que corren, es stalinista cualquiera que pretenda, sobre cualquier punto principal de doctrina o de ética, no ceder.

Pero que ni Lacan ni Mao sean stalinistas, ustedes lo saben, por lo que concierne al segundo, porque fue el buda del desorden comunista (y también el comandante socialista de los aceros especiales), y por lo que concierne al primero por ese texto, entre otros, donde el metal algebraico de antes, devuelto a su algoritmo, viene a fundirse en el horno del topólogo:

---

[88] Plato típico de Hungría.

Ustedes saben cómo, por medio de axiomas, Peano la articula (la serie de los números). Es la función del sucesor, del n + 1, que pone de relieve como estructurante el número entero, lo que supone nada menos, en principio, uno que no sea el sucesor de ninguno, que él designa mediante el cero. Todo lo que estos axiomas producen será desde ese momento, conforme a la exigencia aritmética, homológico a la serie de los números enteros.

El nudo es otra cosa. Aquí en efecto, la función del más-uno se especifica como tal. Supriman el más-uno, y no hay más serie, por el sólo hecho de la sección de este uno-entre-otros, los otros se liberan, cada uno como uno [*chacun comme un*]. Esto podría ser una manera, totalmente material, de hacer sentir a ustedes que lo Uno no es un número, aunque la serie de los números esté hecha de unos.

Hay que admitir que hay en esta serie de números una consistencia tal que se hace el más grande esfuerzo en no tenerla por constituyente de lo real. Todo abordaje de lo real está para nosotros tejido por el número. ¿Pero de qué depende esta consistencia que hay en el número? No es natural del todo, y es precisamente lo que me hace abordar la categoría de lo real en cuanto se anuda a aquello a lo cual soy también inducido a dar consistencia, lo imaginario y lo simbólico.

Si me sirvo del nudo, es que en esos tres *algo* que originalizo lo simbólico, lo imaginario y lo real, se trata de la misma consistencia. Es a este título que produzco el nudo borromeo, y esto, a fin de darme razón de mi práctica.

Aislar la consistencia como tal, jamás se ha hecho. En cuanto a mí, yo la aíslo, y les doy, para ilustrarlo, la cuerda (Lacan, *Séminaire R.S.I.*, 1974-1975, en *Ornicar?* n°3).

La intervención topológica está aquí especificada.

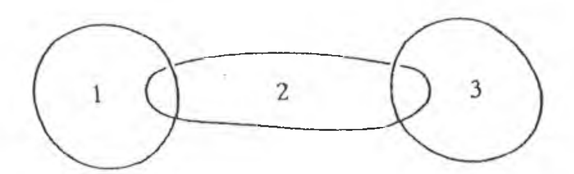
Se hace de lo Uno, como podía esperarse.

La vertiente mallarmeana de lo real depende del objeto evanescente, causa del deseo –o del texto–, aquí el cero, del cual procede que haya lo sucesivo.

Como lo dice expresamente Lacan, «el nudo es otra cosa». Traduzcamos: la topología no es álgebra.

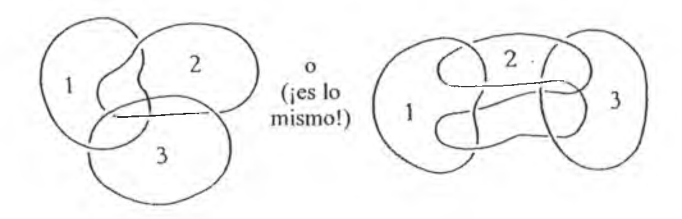
Del nudo borromeo, no es necesario saber aquí más que su propiedad elemental: enlazando tres bucles cerrados de manera tal que cada uno sea anudado a los otros dos, es, sin embargo, tal que el corte de un bucle cualquiera deshace todos los lazos y dispersa el conjunto.

Si por ejemplo ustedes tienen esto:



tienen que el bucle 2 hace Uno de la cadena. Es una cadena, precisamente, por cuanto sólo el corte del término intermedio 2 (del «eslabón más débil») dispersa el todo. Si ustedes cortan 3, queda el lazo de 1 y de 2, y si cortan 1, el de 2 y 3.

Si ustedes tienen, en cambio:



el corte de uno cualquiera de los tres deshace el todo.

El Uno [*Le Un*] del nudo borromeo es de una consistencia que afecta el conjunto, es un Uno de adherencia, propiedad colectiva de los términos. Mientras que lo Uno de la cadena prescribe plazas de conexión, las cuales son separadoras.

¿Qué es lo que hace que el nudo sea «otra cosa»? Es que lo Uno [*l'Un*] no tiene en él siquiera asignación sino en el orden algebraico. El Uno de los números se sostiene del cero para repetirse en adición a sí mismo. El Uno del nudo mantiene juntos los términos de la serie.

En un caso: principio algorítmico de iteración de lo Mismo, álgebra ordenada de la sucesión. En el otro: principio topológico de cohesión partitiva, de interdependencia anudada.

Hay que adelantar, pues, que hay en Lacan, adecuados a la división de lo Uno, dos conceptos de lo real: lo real del desvanecimiento, que está en posición de causa para el álgebra del sujeto; lo real del nudo, que está en posición de consistencia para su topología.

De lo real como causa a lo real como consistencia puede leerse un recorrido del materialismo integral. Una vez engendrada la sucesión numérica

en la eficacia del término evanescente, hay que conocer aún lo que hace que todos estos números se mantengan juntos.

Una vez concebido que uno sucede al otro, en la causalidad que marca el cero, y que *pertenecen* todos al dominio del número, hay que saber cuál es lo Uno-de-los-números [*l'Un des nombres*], la *adherencia* general en que consiste la sucesión.

La vinculación algebraica de los átomos de lo numerable no puede fundar a partir de ella misma el continuo de su mantenimiento común.

Tenemos la cadena y el nudo.

Así Lacan se eleva en el espacio de la teoría del sujeto al problema supremo del materialismo, que es anudar correctamente su propia división según el álgebra y según la topología.

Lo «real» –para deber soportar, bajo un nombre único, ser en cuanto objeto la causa y en cuanto tercer término la consistencia– viene a la plaza que le está de siempre prescrita: asegurar, respecto de todo proceso dialéctico, que hay el uno del dos, el cual hace, luego, tres.

La contraprueba destructora es clara. Si falla lo real como causa, si la falta llega a faltar, ustedes tienen la angustia del demasiado-real [*trop-de-réel*], el cual ya no tiene sentido; si falla lo real como consistencia, si el nudo borromeo es cortado, ustedes tienen el dispersivo del demasiado-poco-real [*trop-peu-de-réel*], el cual desancla la ley, desde entonces aterradora, y lo imaginario, inflado hasta el delirio de la similitud universal.

Miren «las masas», que, para los marxistas que todos nosotros somos, espero, son el nombre histórico de lo real. Ya tuve la ocasión de decir que por «masas» no entendemos jamás una sustancia. ¿Qué, entonces? Aquello con lo cual un corte histórico se encuentra.

En general, las masas no son ni pensamientos, ni pensables. El «hay masas» es el modo evanescente de lo real histórico, perceptible en cualquier falla [*défaut*], en cualquier rotura, de la coraza estatal, lo que se llama con Lenin una «situación revolucionaria».

Sin embargo, hay que reconocer también que las masas son el principio único de la consistencia política. El Estado, garante concentrado de un álgebra política establecida, las clases, punto de asignación en cuanto tal imaginario de la identificación social (el punto de vista de clase bajo su forma estatal, forma inteligible del Yo [*Moi*] social), todo esto no se mantiene junto sino en la regulación *masiva* de la actividad pública general. El Estado no podría garantizarse otra cosa que el consentimiento de las masas, ya sea éste arrancado o pacífico. En cuanto a las clases como prin-

cipio de repartición, como disjunción imaginaria, su materia inmediata es masiva.

Las masas son, pues, lo real a lo cual se anudan tanto el Estado como las clases, garantía de consistencia que, deshecha, restituye el Estado a su ser muerto y cerrado de aparato, y las clases al imaginario histórico.

El materialismo dice bien que «las masas hacen la historia», lo dice según el álgebra –en cuanto causa revolucionaria evanescente– y/o según la topología, en cuanto consistencia general del lugar político, nudo borromeo del Estado, de las clases y de ellas mismas (las masas).

En cuanto al sujeto político, es el anudador del nudo que forman el Estado, las clases y las masas, en la figura inscripta del partido, el cual tiene su oportunidad, de lo real revolucionario; su duración, de la ligazón a las masas; su aspiración, del Estado.

Queda por ver cómo esta vinculación, esto vinculante, se ajusta a la consistencia subjetiva que detenta la articulación en las masas desde el punto de vista de clase sobre el Estado.

Pues la política no es sino el efecto-sujeto de esta articulación.

Hay, pues, sin duda, una división del concepto de lo real (de las masas).

Asir la ocasión por los pelos constituye el talento algebraico del revolucionario. Se trata de no perder el significante de lo que se desvanece en real. Pero tener el principio de consistencia constituye el genio topológico del comunista. Se trata de trenzar la cuerda por la cual el Estado puede desanudarse, en la medida en que su nudo con la clase (la dictadura del proletariado) sea, por la mediación de las masas, borromeo.

Cuando Mao dice: «métanse en asuntos de Estado» y cuando lanza la Revolución Cultural, se hace franciscano, debiendo el partido, efecto-sujeto tomado en la causa y en la consistencia, sufrirlo duramente.

Digamos que para ser a la vez revolucionario y comunista, este sujeto en el círculo vicioso de lo real se eclipsa en el sesgo alternado del Estado monumental y de la clase abocada a la sublevación.

Consistir en su causa no es simple. Ciertamente, en el partido, prefirieron siempre los beneficios del Estado

Son estas preferencias, las cuales indivisan lo real en beneficio del álgebra, las que definen la aparición de un ser histórico especial, intimidad anticomunista del Estado y de las masas, bajo un nombre-de-clase «proletario» de ahí en más absolutamente imaginario. Este ser tiene por nombre: nueva burguesía, nacida del partido mismo.

Basta, para ser de ella, ceder en política sobre su deseo comunista. Lo que es, por muy lejos, lo más fácil.

El Estado sólo promete en estas condiciones una consistencia, de la que es poco decir que es la de las sopas en las que el cucharón queda clavado.

La causa está perdida. La pérdida y perdida [*La cause est perdue. La perte et perdue*][89].

2

Pensar lo uno del dos sin que la conexión sea externa exige la topología, está claro.

La topología es este punto del materialismo en que la dialéctica soporta su división. «Si se parte (...) de los redondeles de cuerda, se produce una trabazón, por ser el cruce de dos continuidades la que detiene a una tercera. ¿No se percibe que esta trabazón podría constituir el fenómeno de partida de una topología?» (*S* XX, 119).

Trabazón, cruce: vimos estos términos, constitutivos del materialismo en el conocimiento. Lo real, incluso su identidad de objeto causal faltante, aflora en consistencia como cruce detenido de dos procesos.

Es decir que es, este real, unidad de lo algebraico y de lo topológico, unidad de la causa y de la consistencia.

Es objeto, pero *no únicamente*.

¿En qué sentido decimos que la Comuna de París es real? Seguramente no en cuanto a que ella haya tenido lugar, lo que no es sino su índice de realidad.

[89] Juego de palabras muy difícil de traducir. Todo reside en la riquísima polisemia de *perdue*, que, por un lado, constituye el participio femenino singular de *perdre* («perder»), es decir, «perdida» (en el sentido de «vencida», «derrotada», etc.), pero que, asimismo, refiere al estado propio de la «mujer pública y abandonada» (de la que se dice, en efecto, que es «una perdida»). De manera tal que *la cause est perdue* puede interpretarse en el mencionado doble sentido de *perdue*, esto es, el de la derrota y el de la perdición –de ahí la inmediata y ambigua «aclaración» de Badiou: *La perte et perdue*. Por otra parte, *est* y *et* son palabras homofónicas, de manera tal que *la perte et perdue* («la pérdida y perdida») «suena» igual que *la perte est perdue* («la pérdida está perdida» o, también, «la pérdida es inútil»). Y, por último, tanto «est perdue» como «et perdue» guardan homofonía con «éperdue» («apasionada», «violenta»), adjetivo que conviene tanto al sustantivo *cause* («causa») como al sustantivo *perte* («pérdida», «derrota»). Podría tratarse, entonces, también, tanto de una *cause éperdue* como de una *perte éperdue*.

Es real, primeramente, debido a que produce una ruptura en la trama del Estado, y más aún en la teoría marxista del Estado. Es el efectuar un imposible de esta teoría lo que la revela real, de manera que en primer lugar Marx, quien desaprueba lógicamente la puesta en marcha insurreccional, no puede sino *encontrarse* en ella con las masas evanescentes de París. De ahí la obligación, a la cual se debe, de estar enteramente del lado de lo que desaprueba en teoría, para hallar el concepto nuevo y retroactivo de su aprobación práctica.

Es real, en segundo lugar, en cuanto la Comuna entra en la consistencia de toda política proletaria prolongada, al punto de hacer bailar a Lenin sobre la nieve cuando el poder nacido de Octubre pasa la duración del pobre Estado parisino de 1871. Al punto de que la insurrección obrera de Shangai en 1967 declara fundar una Comuna, y que por lo demás, desde 1966, en la declaración solemne que trata de organizar la Revolución Cultural, los dirigentes maoístas declaran que «es necesario aplicar un sistema de elección general parecido al de la Comuna de París» (*GRCP,* 162).

Pasamos así de la puntualidad algebraica por la cual un campo materialista se abre en el conocer a la adherencia topológica que satura de memoria y de vecindades la recurrencia del conflicto.

Para todos nosotros, la Comuna está en reflejo de la ruptura revolucionaria que ella instruye, y nosotros estamos en asíntota de su vocación comunista.

Consiste, por haber desaparecido. Este mismo objeto de una precisión desvanecida, que se conmemora en el Père Lachaise, es copresente, concepto inagotable, a lo más cercano a nuestra acción.

Es la trabazón de este doble modo de ser lo que constituye todo lo real materialista de la Comuna.

Es preciso para ello, evidentemente, el sujeto político actual: el de la Revolución cultural, el de los maoístas.

3

¿Impulsa Lacan tan lejos la dialéctica de lo real?

Estamos en los parajes de una divergencia, lícita y nombrable. ¿Por qué? Porque el concepto lacaniano de la consistencia es demasiado restrictivo. A falta de oponer y coadjuntar explícitamente el álgebra y la topología, se expone a no pensar la consistencia sino como atributo del álgebra.

Como quien, en política, no viese en las masas, pasada la rebelión, causalidad de la falta, sino un atributo del Estado de clase.

Para sus necesidades propias, Lacan no tiene que impulsar la cosa más allá de lo que, en la formalización, se deja reconocer como homogeneidad consistente de lo simbólico:

> Lo propio del lenguaje matemático, una vez delimitado en cuanto a sus exigencias de pura demostración, es que todo lo propuesto sobre él, no tanto en el comentario hablado sino en el manejo mismo de las letras, supone que basta que una letra no se sostenga para que todas las demás no sólo no constituyan nada válido en su ordenamiento, sino que se dispersen. Por eso el nudo borromeo es la mejor metáfora del que sólo procedamos de lo Uno (*S* XX, 116).

¿Quién no ve que la consistencia, en su figura borromea, es aquí peligrosamente vecina de un simple principio de interdependencia existencial?

No es al azar. Engels –y Stalin– hacían de este principio, sin razón, la clave del materialismo dialéctico.

La referencia unilateral a lo Uno, sin la escisión que en Hegel mismo opone los unos al Un Uno, hace fallar lo propio de la topología, que es el enraizarse en la inclusión, lo partitivo, la vecindad, lo múltiple.

Decir que si lo Uno falta [*si l'Un fait défaut*], todo se dispersa, equivale a *derivar la consistencia de la causa.*

Adelanto que el primado del álgebra tiene por efecto reducir el campo de la topología a la sola consistencia del lugar algebraico.

Como lo hice acerca de la diferencia, afirmo aquí que hay dos conceptos de la consistencia.

La consistencia débil se resuelve en la cohesión estructural. *No anuda sino una cadena.*

Toda la persecución de lo real por Lacan se arregla al estudio de las trenzas, de las series de nudos, de las cadenas borromeas.

La consistencia fuerte sobredetermina el álgebra, en cuanto consistencia de vecindades. Aunque basada sobre la causa, el objeto, la estructura, aquélla nombra el principio de lo real en el exceso colectivo y la adherencia, no pudiéndose resumir ni en la falta de un término, ni en la pertenencia.

La consistencia de interdependencia es la forma elemental, apenas distanciada del álgebra, de lo que debe ser impulsado hasta la consistencia conflictual, la consistencia heterogénea, la consistencia independiente de toda interdependencia.

Ustedes saben que es preciso para ello el concepto de fuerza.

Digamos que la relación lacaniana de la causa con la consistencia, que constituye todo el nombre dividido de lo real, quiere quedarse en su plaza.

La verdad, es que la destrucción es exigible, en el corazón del materialismo, para fundar en él la unidad real de la lógica de las vecindades y de la de la falta.

En cuanto al sujeto, encuentra en aquél lo que en Lacan no es sino el eclipse de su inscripción: con qué llevar el exceso sobre la ley, sin que haya necesidad para esto de superar [*outrepasser*] el materialismo.

Pues es el materialismo, unidad divisible del álgebra y de la topología, el que, bajo el primado de la segunda tal como lo induce una subjetivación, introduce un exceso sobre sí mismo.

Las dos vías son claras, después de todo. O el lugar material de lo subjetivo se hace a partir de una algebrización de lo topológico (cadenas borromeas, consistencia de interdependencia); o se hace a partir de una topologización del álgebra (matrices de la destrucción, consistencia conflictual).

Hic Rhodus, hic, salta.

3 de marzo de 1978

Tan poca ontología

Heidegger. – La garantía del comunismo por el Estado socialista no tiene más valor que la de la consistencia por la causa. – Las tres consistencias de la clase obrera. – El ser se dice de tres maneras.

1

Que el ser se diga según la causa o según la consistencia es en verdad el tema más viejo de la filosofía.

Lo que prueba que la filosofía toca lo real, y al materialismo, por el reconocimiento indirecto y apremiante de la pareja álgebra/topología, cualquiera sea la vestimenta especulativa.

No apruebo, lo digo francamente, el desprecio que algunos sectarios de Lacan tienen por la filosofía, registrada unívocamente en lo imaginario.

Se vanaglorian de ser valientes antifilósofos. Veo, más bien, que protegen la indivisión algebraica del objeto. Helos aquí, por lo demás, extraviados, cuando la persecución ontológica del maestro, en las orillas del silencio, indiferente a los juegos sutiles y vanos de la metáfora y de la metonimia, no quiere más que trenzar, Norna[90] de su propia errancia, la cuerda real del destino.

La consistencia sostiene la pregunta: ¿para cuándo el ser de lo que es? La causalidad, el problema del ser supremo, por el cual el mundo es la forma de lo que es.

Pregunta ontológica, pregunta teológica.

Heidegger se propone deconstruir la metafísica, anticipadamente definida como velamiento de la primera pregunta por la segunda. Digo que se propone disipar la precisión algebraica de Dios, localización de simple

[90] En la mitología nórdica, las Nornas son tres diosas –cada una de ellas relacionada con una dimensión temporal: pasado, presente y futuro– encargadas de hilar –y así fijar irrevocablemente– el destino de los seres humanos.

pertenencia, ser emplazado del cual todos los seres tienen su plaza. Se trata de abrirse a la ilimitación topológica del ser, del cual no es por nada que, para su propósito, Heidegger evoque hasta la saciedad la dialéctica de lo cercano y de lo lejano.

Eso a lo que Heidegger quería poner fin es el propósito filosófico de una *garantía de la consistencia por la causa.*

Ustedes esclarecerán este punto si saben que aquello con lo que nosotros, marxistas de hoy, queremos terminar, es el tema de una *garantía del comunismo mediante el Estado socialista.*

El Estado, producto causal del desvanecimiento de las masas, efectúa la disposición algebraica de la política. Nosotros declaramos que, socialista o no, y aunque invariablemente necesario para la inteligibilidad de la acción, no garantiza nada en cuanto a la efectuación subjetiva del comunismo.

Para creer lo contrario, es preciso imaginar este Estado socialista como excepción –como estado de excepción, capaz por él mismo de un algoritmo de extinción, mientras que Lenin ya sabía que todo Estado moderno, incluido el socialista, es intrínsecamente burgués, siendo así, respecto de la topología comunista, del dominio de la categoría de la armazón y del obstáculo.

Este estatuto de excepción, se lo descifra en filosofía entre los operadores cruciales que permiten abatir la consistencia bajo la causa, el ser bajo Dios. Miren Aristóteles: toda la naturaleza se comprende en el movimiento, es la ley del mundo. El motor supremo, ser por excelencia, es precisamente el objeto-causa del movimiento general, pero está exceptuado de éste, siendo, él mismo, inmóvil.

El Estado socialista, supuesto causa del comunismo, es exactamente este motor inmóvil.

No existe exigencia más imperiosa que mantener la distancia de la causa y de la consistencia como división dialéctica de los efectos-de-realidad. Va en ello el sujeto.

Si una filosofía no tiene otra definición que asegurar, mediante sus motores inmóviles, sus sujetos trascendentales, sus negaciones de la negación, sus seres-que-no-son-lo-que-son, el relleno de la distancia, entonces, es verdad, no podemos ser filósofos.

Digamos que la filosofía reside más acá de los artificios mediante los cuales trata de asegurar su dominio sobre las vecindades y las adherencias mediante la solidez del objeto y la eficacia reglada de la causalidad de la falta. Que quiera fundar la unidad del ser sobre lo Uno del objeto, aunque seguro, no es su virtud ni su esencia. Podemos siempre leer, en el más

sutil de los conceptos forjados por este extravío consolador, el reconocimiento trabajoso de que lo real, nominalmente escindido, propone tanto el objeto-causa como el proceso-consistencia, y que se precisa, para que se empalme allí el sujeto de un conocimiento cualquiera, la exploración de una compatibilidad conflictual entre las redes elementales del álgebra y las intrincaciones partitivas de la topología.

2

Pensar la clase obrera.

En primer lugar, el álgebra. Es obrero cualquiera que venda su fuerza de trabajo para incluirse en un proceso productivo reglado por el capital. Legítimamente, se anunciará que la clase está definida por su *plaza* en el modo de producción. Es signo infalible de reflejo, de algebratización. En otras palabras, hay que pasar por ahí.

¿Hay una consistencia en este estadio? Sí, si se retiene la consistencia débil, la del lugar algebraico. Consistencia objetiva, reducible a una similitud de pertenencia, a una ley de lo Mismo. El sustantivo «obrero» la denota.

¿Forman estos «obreros» una clase? Sí, la sociología se complacerá mucho en hallar predicados especiales, similitudes de vestimentas, de posturas, de gustos, de votos en las elecciones. El sociólogo no tiene que conocer, en su inventario contable, el carácter exclusivamente diferencial de estas similitudes. Está claro que éstas reglan lo mismo mediante lo otro, mediante el burgués, el profesor, el agricultor. Falta la interioridad consistente. Lo que vincula a los obreros como clase no puede evidentemente resumirse en los efectos de su posición. ¿«Ellos» aman *El Danubio Azul* más bien que a Wagner? Los tengo desde ese momento únicamente como objeto *para otro objeto* –el que ama a Wagner, el pequeño-burgués–, no excedo el álgebra.

Con todo rigor, se debe decir aquí que la consistencia es inconsistente. Pues la estructura de pertenencia de los obreros al mercado de trabajo la introduce como competencia. Los desune más que reunirlos. Ustedes saben lo que es *un* obrero, ustedes ignoran lo que son, en cuanto Uno, dos obreros.

Es el grado cero de la vecindad.

El grado uno nos es provisto por la consistencia reivindicativa o sindical. Que la adherencia no sea, en ella, nula, se comprueba en la aparición

de fenómenos organizacionales. La topología se separa aquí del álgebra concurrencial.

Lo que autoriza esta separación es, estrictamente, el regateo posible en torno del precio de la fuerza de trabajo. El salario dispersa a los obreros, pero que sea negociable los organiza.

Ustedes tienen aquí lo tendencial: el salario real fluctúa ligeramente en torno del valor de la fuerza de trabajo. Este entorno fluctuante, aunque restringido, induce toda una topología reivindicativa, que relaciona a *los* obreros de una fábrica o de una rama con el salario, ya no como contrato fijo, sino como asíntota. Lo que los sindicatos llaman «el salario justo», que manda la «legítima reivindicación», todos conceptos de los cuales lo propio es no conocer ninguna satisfacción suficiente, ya que no fijan sino un punto límite imaginario.

Ustedes medirán hasta qué punto esta consistencia permanece sujeta al álgebra de la explotación. No es sino en el margen abierto por la competencia de los capitalistas, la reestructuración industrial, la expansión imperialista, que la reivindicación sindical dota a los obreros de una realidad de inclusión partitiva, elevándolos por encima de la atomización del mercado.

Vacilación en torno de un punto fijo –el valor objetivo de la fuerza de trabajo– con el cual la rebelión misma termina por tropezar como con su causa ausente, la consistencia reivindicativa no conoce sino las vecindades más pobres, las adherencias menos alejadas de las pertenencias, las topologías más triviales.

Que el sindicato termine por volverse rígido en el álgebra de los grandes Estados imperialistas no puede sorprender. Para colmo, como en los Estados Unidos, este avasallamiento le confiere al sindicato el monopolio de la contratación. En sentido estricto, la adherencia sindical, puesto que obligatoria para únicamente hallar trabajo, se fusiona con la pertenencia obrera.

Lo cierto es que tenemos ahí la experiencia preciosa de la distancia como tal, al menos en la fase heroica de la sindicalización obrera. La clase sindicalizada, sin ser sujeto, ya no está bajo la ley del objeto. Hace advenir el elemento abstracto de lo subjetivo.

El antagonismo político hace surgir un principio de consistencia radicalmente heterogéneo al álgebra que lo sub-tiende. Por lo demás, la pertenencia ya no es más que un criterio borroso. La posición (topológica) de clase debe ser distinguida del ser (algebraico y social) de clase. Los jefes políticos obreros son intelectuales. No se indignan de ello en general sino

los burgueses, o sino aquellos para los cuales los misterios de lo real son insondables.

En la topología política partidaria, la apuesta es exceder el álgebra hasta su punto límite, en que puede romperse. La destrucción se articula sobre el mantenimiento, en que el sindicato perseveraba.

El partido es soporte del sujeto completo, por el cual el proletariado, edificado sobre la clase obrera, apunta a la disolución de la trama algebraica en que esta clase está emplazada.

Si la consistencia número 1 es inconsistente, según la ley misma del álgebra competitiva, la consistencia número 3 destruye el principio de consistencia del lugar. Es, pues, igualmente inconsistente, en cuanto ningún *objeto*, del lado del capital, puede hacerla causa de su consistencia.

En el proletariado, la clase obrera ha desaparecido. Realizada como causa evanescente, consiste en el partido, cuya existencia no tiene de apuesta sino suprimir lo que hacía posible la causalidad.

La existencia objetiva de la clase colecciona obreros dispersos. Su existencia política reúne comunistas. En el segundo caso, la escisión de la causa y de la consistencia es disimétrica. Lo real de la clase es un desequilibrio específico del álgebra y de la topología.

Sólo el sindicalismo es equilibrante. Es que pretende hacer consistencia de la causa capitalista.

¡Ah, el aburrimiento que despide! Entre la dureza del trabajo y la labor de la revolución, ni el uno ni la otra, y vanagloriándose de su «realismo», ¡álgebra oculta, topología sumisa!

3

Estas distinciones son generales.

El ser –¡tan poca ontología!– se dice de dos maneras, luego, de tres. Causa y consistencia son los conceptos primitivos, cuya combinatoria, reconocida la disimetría de las divisiones dialécticas, da:

1.- El primado de la causa sobre la consistencia (del álgebra sobre la topología). Ser-emplazado [*Être-placé*], en situación de desvanecimiento en cuanto al objeto, de dispersión-repetición en cuanto al sujeto.

2.- El equilibrio de la causa y de la consistencia: ser-estructurado, en situación de variación en cuanto al objeto, de similitud en cuanto al sujeto.

3.- El primado de la consistencia sobre la causa: ser-forzado, en situación de destrucción en cuanto al objeto, de exceso en cuanto al sujeto.

A título de ejercicio, les propongo confrontar la triplicidad del ser, así establecida, con las nominaciones lacanianas:

- la insistencia, donde el efecto de lo simbólico ordena la repetición;
- la consistencia (en el sentido débil) donde se resuelve la identificación imaginaria;
- la ex–sistencia, donde se tiene lo real.

En lo que respecta a mí, les diré simplemente que, viendo a la gente tal como vive y tal como piensa, puedo concluir que hay sin duda tres visiones del mundo, la común, la sindical, la política. Cada gesto, cada palabra, atañe claramente a uno de estos tres tipos. Clasifíquense cotidianamente, se llevarán mejor.

¿No hay un recurso de felicidad, en el sentido antiguo, en el fundamento de ser de estas evaluaciones mundanas?

Infiero de este recorrido del materialismo que se oponen ya dos definiciones del sujeto:

- el sujeto es una repetición consistente en que lo real ex–siste (Lacan);
- el sujeto es una consistencia destructora, en que lo real ex-cede.

V

Subjetivación y proceso subjetivo

13 de marzo de 1978

El contrario topológico del nudo no es el corte-dispersión, sino la destrucción-recomposición

Doble caso del sujeto. – Conceptos cruciales. –Una confusión lacaniana. – Elogio del partido.

El sujeto, si existe un efecto tal, es material, como todo lo que es. Es, pues, aprehensible en reflejo y en asíntota, en álgebra y en topología.

¿Qué especificaciones separadas del proceso-sujeto delimitan los dos órdenes concebibles de su materialidad?

Retengamos que el sujeto político es el partido de clase. Lo empírico de la cosa nos da su brillantez fulgurante cuando se trata de la insurrección, la consistencia durable cuando se trata del Estado.

El acto anudador –el efecto borromeo– no es el mismo en estas dos circunstancias. Diré que, en primer lugar, corte que arruina el vínculo de la vieja clase con el viejo Estado, aquél comprueba lo real de las masas en el desvanecimiento dispersivo de su efecto. El Estado cae en ruina, la clase se apodera de la masa, el partido se resuelve en la multitud que lo lleva adelante, la política coincide con la historia. Enseguida, el re-anudamiento forma lo Uno de otra especie, el nuevo Estado de clase, organizador de un consenso de masas.

El anudador del nudo se dice o de su corte o de su atador.

¿Qué es conocer un nudo? Desanudarlo no basta, puede ser azaroso. Hay que anudarlo de la misma manera.

El sujeto cruza estas dos operaciones.

El tiempo insurreccional es esencialmente algebraico, ya lo dije. Es por lo que hace desaparecer, que una revolución merece ser reconocida. El tiempo direccional es topológico. Es en nombre de lo que edifica, que un partido comparece ante el tribunal de la evaluación comunista.

Pero el sujeto no es aún nombrable en la abstracción separada de estos momentos.

Lacan ha visto claro sobre este punto, en una nota agregada al momento de la edición de los *Escritos* que venía a moderar el algebrismo de su primer período. El texto es de 1955, la nota de 1966. Ésta comenta los ejercicios introductivos al «Seminario sobre 'La carta robada'», en que se encuentra la forma más densa del álgebra del sujeto:

> La introducción por medio de tales ejercicios del campo de abordamiento estructural en la teoría psicoanalítica fue seguida en efecto de importantes desarrollos en nuestra enseñanza. El progreso de los conceptos sobre la subjetivación corrió en ellas parejas con una referencia al *analysis situs* en el que pretendíamos materializar el proceso subjetivo (*E*, 57).

Tengo por cruciales los conceptos, aquí descuidados[91], de «subjetivación» y de «proceso subjetivo», en la medida en que se incorporan al primero las exploraciones algorítmicas de la cadena, y al segundo el *analysis situs*, la localización por vecindades.

Digo también que sin la destrucción –y su anverso, la recomposición– ustedes no pueden pensar hasta el extremo la materialidad subjetiva de su emparejamiento.

De ahí que Lacan los haya pensado sucesivamente, subjetivación, hasta mediados de los años sesenta, proceso subjetivo después, y especialmente después de 1968.

La subjetivación suscita la pregunta por su causa, a la cual Lacan responde mediante lo real como objeto, el proceso subjetivo; por su consistencia, a la cual Lacan responde nuevamente mediante lo real, pero ¿bajo qué figura? Es ahí que nos abandona, pues el nudo borromeo tal como él lo concibe permanece encantado por la lógica de la pérdida y de la dispersión.

Su confusión en cuanto a la consistencia proviene de que él establece el corte (del nudo) como su prueba de verdad. Ahora bien, lo contrario del anudador no es el corte, es la destrucción. El corte no es sino la abstracción algebraica de la destrucción. Así como la revolución no es sino un momento abstracto del comunismo.

Esta confusión es patente en los textos. Miren éste:

---

[91] El adjetivo *lâché* significa, en efecto, «descuidado», «trabajado de forma insuficiente». No obstante, el verbo *lâcher* tiene, entre otros, los significados de «soltar», «aflojar», «destensar»; y, además, el atributo *lâche* –muy próximo en forma y contenido a *lâché*– significa «flojo» -en el sentido atribuible a un nudo. Se trata del mismo término con el que se habla de proximidades «flojas» en el capítulo "Vecindades".

> Lo real, es que haya algo que sea común a los tres en la consistencia. Ahora bien, esta consistencia reside únicamente en el hecho de poder hacer nudo. ¿Es real un nudo mental? Ahí está la cuestión. (...)
> Estamos forzados a no poner lo real en la consistencia. La consistencia, para designarla por su nombre, quiero decir, por su correspondencia, es del orden imaginario. Lo que se demuestra largamente en toda la historia humana y debe inspirarnos una singular prudencia, es que toda la consistencia que ya dio sus pruebas es pura imaginación. (...)
> Si podemos hacer que lo imaginario ex-sista, es que se trata de otro real. Digo que el efecto de sentido ex-siste, y que en esto, es real. No es de la apologética, es de la consistencia, de la consistencia imaginaria, sin duda, pero hay al menos, parece, todo un dominio [*domaine*] habitual de la función imaginaria que dura y se sostiene. (*Seminario R.S.I.*, 1974-1975, en *Ornicar?* n°4).

La consistencia, en tanto que real, está aquí reducida a la ex-sistencia, luego, a lo retirado de lo que se inscribe, a la ausencia de la cual lo que consiste hace su presencia. En cuanto a la consistencia propiamente dicha, hela aquí transferida a lo imaginario, cuyo nudo con lo real es el ex-sistir.

Hay en todo este pasaje un equívoco esencial, del cual se ve los síntomas:

- lo real es a la vez presente en el nudo borromeo, como uno de los tres bucles, y ex-sistente en el nudo, pues «incluso si no trazo la figura de mi nudo borromeo sobre la pizarra, ex-siste, pues desde que es trazado, cualquiera puede ver bien que es imposible que no permanezca lo que es en lo real, a saber, un nudo» (*Id.*). Lo real es, pues, este desvanecido representado en lo Uno que él hace ser. Es el objeto-causa, lo Uno-del-nudo [*l'Un-du-noeud*], en que su falta está marcada por uno cualquiera de los tres bucles. Seríamos reconducidos a Mallarmé, si no fuera que
- la consistencia –forma topológica de lo Uno– es a la vez «lo que hay de común a los tres» y figurable en el uno-de-los-tres [*l'un-des-trois*], lo imaginario, clave histórica de toda totalidad y de toda similitud. De modo que el uno-del-nudo tendría su garantía de consistencia en lo imaginario más bien que en lo real, si no fuera que
- lo real hace ex-sistir la consistencia imaginaria, por la cual toca a la escisión del ser en objeto-causa (objeto-nudo) y en ex-sistencia de la consistencia misma.

No crean que este círculo inaprehensible sea puro sofisma. En verdad, es lo que se ve todos los días. Cada cual pretende que si en una revolución política hay este real de corte tomado en el impulso vital de las masas, lo imaginario se toma su revancha de asegurar solo, bajo el signo de cualquier utopía comunista o igualitaria, la consistencia terrorista de la sociedad.

Tal es, en sustancia, la máquina de guerra antimarxista de estos últimos tiempos. ¿Qué decir, sino que se tiene que lo real no es más que causa evanescente –algunos llaman a esta causa con el mal nombre de «plebe»– y que toda consistencia política comunista hace una recolección imaginaria garantizada por masas ex-sistentes, fuera de juego [*hors jeu*], aunque constantemente alegadas como abstracción del Estado?

Lo que falta a propósito de eso es el pensamiento de una destrucción efectiva de la antigua ley, y la constatación de que lo que se recompone ya no puede de ninguna manera ser *lo mismo*. Por lo cual lo real del sujeto garantiza la consistencia *sin la mediación de lo imaginario*.

Incluso el impase del sujeto político no restaura la antigua regla. Es todo el debate maoísta. En la URSS, no tenemos ni una revolución «detenida», ni no sé qué refrito totalitario del universo burgués, bajo el concepto universal y repetitivo del Estado moderno. Tenemos una *nueva* burguesía.

Pero para fundar el pensamiento nuevo de esta novedad, conviene asegurar el dominio [*d'assurer la prise*] de lo real sobre la consistencia del mismo modo que sobre la causa; determinar el sujeto en el diferencial subjetivante *y* en el ser del proceso subjetivo.

Va en ello nada menos que la existencia concebible y practicable, aunque empíricamente no establecida, de una revolución comunista.

Revolución, digamos, «ininterrumpida-por-etapas». Vean en «etapas» la subjetivación, en «ininterrumpida» el proceso subjetivo, y en los guiones el sujeto político.

El concepto integral de estos guiones le falta [*fait défaut*] a Lacan, en cuanto, bajo la idea de existencia, deja caer la consistencia en lo imaginario, el comunismo en la utopía, y la revolución en la vacuidad estructural de un álgebra de lo Mismo.

Implícitamente, Lacan pronuncia que el partido es el Amo [*le Maître*]. Ahora bien, nosotros sostendremos que, en la medida en que existe, lo que es raro, el partido comunista (lo contrario, pues, del PCF) es, en efecto, tanto el discurso del Amo, el Estado, como el del histérico, en verdad insurreccional y en las piruetas del instante, como el del universitario (Mao no aspiraba más que al título de maestro [*instituteur*]), como el del analista, pues, anulando por etapas la política, las masas comunistas deben asquearse del partido: liquidación de la transferencia.

Me encanta la idea del partido político, como nos encanta lo que consiste en sujeto, por haber sido, porque una vez perdido, el dirigente futuro de su anulación.

3 de abril de 1978

Anticipación subjetivante, retroacción del proceso subjetivo

El apólogo de los prisioneros. – La escansión del proceso subjetivo. – Función subjetivante de la prisa.– Una refutación lógica.– Lo no-dicho.

1

Me falta aquí contarles, por razón de autosuficiencia del texto, la anécdota cuya exégesis va a fijar nuestra irreductible separación de Lacan, que la inventó.

Comprendan lo que sigue como la interferencia de este punto ínfimo por donde lo mismo pasa a lo otro.

Tratando de guardar el sentido de las proporciones, puedo reconocerles que comparo la función de lectura aquí aplicada con aquella a la que Marx, para identificar su porvenir, sometía en 1843 la filosofía del derecho de Hegel.

Se trata del texto «El tiempo lógico y la aserción de certeza anticipada», que encontrarán en los *Escritos* entre las páginas 197 y 213.

Ustedes tienen tres prisioneros a los cuales un director, en el género sádico que engendran los despotismos «ilustrados», promete la liberación de uno solo, a poco que salga vencedor de una prueba mental donde es del recurso puro del sujeto que se trata.

El material de esta prueba se compone de tres discos blancos y de dos discos negros. Se cuelga un disco de la espalda de cada uno de los prisioneros, de modo que él puede ver de qué signo están así marcados los otros dos, pero ignora el suyo propio. Se trata, precisamente, de deducirlo de los otros dos, siendo cada competidor informado de que en total hay cinco discos, tres blancos y dos negros. Se manifestará haber acertado, dirigiéndose hacia la puerta de salida. Por supuesto, se ha de ser interrogado enseguida en cuanto al carácter estrictamente lógico de la deducción.

Se ve que esta prueba equivale, para un individuo, a integrar el rasgo diferencial (negro o blanco) con el que está marcado, y a conseguir así, en el acto simbólico de la salida, el estatuto de sujeto libre.

Es importante que esta integración se haga desde el punto del Otro (de los dos otros), detentador exclusivo de toda premisa.

Este juego pueril es fascinante. ¿No es fundamental, para que la clase obrera llegue a ser sujeto de la política comunista, que sepa deducir de su experiencia sola el rasgo de universalidad del cual la miseria toma la marca? ¿Y no debemos nosotros, en cada uno de los momentos decisivos de nuestra vida, hacernos responsables de jugarnos por un nombre, un acto, una gloria de los cuales es de otros únicamente que recibimos el índice de existencia? Es entonces que necesitamos llevarlo sobre ellos a partir de la convicción de que son *los mismos*, y fundando la inferencia de lo que nos marca en el modo según el cual estos mismos practican una idéntica interferencia.

Como para subrayar que es de lo Mismo que debe proceder la superioridad eventual de lo uno-entre-otros [*l'un-entre-autres*], el director cuelga un disco blanco a la espalda de los tres prisioneros

Cada uno ve, pues, dos blancos.

El razonamiento central es, entonces, el siguiente: «Veo dos discos blancos. Si yo tuviera un disco negro, los otros verían forzosamente uno negro y uno blanco. Ellos se dirían entonces: "Veo uno negro y uno blanco. Si yo tuviera uno negro, el que tiene el blanco vería dos negros. Como él sabe que no hay sino dos negros en total, concluiría instantáneamente que él tiene uno blanco. Se habría ya, pues, puesto en marcha hacia la puerta. Pero nadie se ha movido, luego, yo tengo uno blanco". Y se pondrían en marcha hacia la puerta. Pero no se han movido. Luego, yo tengo uno blanco».

Superen el obstáculo del embrollo que ustedes, eventualmente, tengan Todo esto se hará claro paso a paso.

Retengamos este razonamiento, fundado sobre la premisa «veo dos blancos», y el mismo para los tres prisioneros, quienes ven todos dos blancos. Luego, se ponen en marcha al mismo tiempo.

¿Qué es lo que Lacan nos dice entonces? Que esta puesta en marcha anula su conclusión. ¿Por qué? Si A, al momento de poner un pie delante del otro, ve a B y C hacer lo mismo, él ya no puede concluir, puesto que su razonamiento incluía la inmovilidad de los otros dos como argumento conclusivo.

Todos van, pues, a detenerse, con la misma inquietud de haberse anticipado en la conclusión.

Pero cada uno, viendo que los otros dos se detienen, anula enseguida la anulación supuesta de su hipótesis. Pues si hubieran visto uno negro y dos blancos, los otros dos, no tendrían ninguna razón de detenerse. Si lo hacen, es por la misma razón que yo [*moi*]: ellos vieron dos blancos, y se inquietan de la anticipación eventual de su certeza.

Todos vuelven a partir, pues.

Ustedes tienen finalmente –siguiendo a Lacan– cinco momentos [*temps*] constitutivos aquí del engendramiento de una certeza, y que periodizan lo que amerita plenamente el nombre de *proceso subjetivo*, el cual, como se debe, es intersubjetivo.

1.- La espera inmóvil del lapso de tiempo necesario para la deducción, y que supongo también requerido por el otro para hacer el razonamiento al término del cual, si yo tuviera un disco negro, él partiría hacia la puerta. Es el momento para comprender.

2.- El paso adelante por el cual yo decido en cuanto a mi propia marca. Es el momento de concluir.

3.- La representación de una prisa posible, en vista de que los otros se pusieron también en movimiento. Descubrimiento retroactivo de una posibilidad de anticipación en la certeza.

4.- La escansión: momento suspendido en que todos se detienen de nuevo. La actitud de detención de los otros objetiva la premisa de su razonamiento.

5.- La vuelta a ponerse en marcha, comandada por una certeza esta vez íntegramente fundada.

Pueden ver bien que, incluida en el proceso, la subjetivación se descubre en el momento de concluir, el cual, retroactivamente, se revela marcado posiblemente de prisa. Es ahí que el acto aflora en exceso sobre el álgebra. No puedo sino apostar sobre el tiempo del otro (su tiempo para comprender), presionado como estoy por lo real de la situación, que es que sólo el primero en salir será liberado: «El "*yo*" [*je*] de que se trata aquí se define por la subjetivación de una *competencia* con el otro en la función del tiempo lógico. Como tal, nos parece, da la forma lógica esencial (mucho más que la forma llamada existencial) del "*yo*" [*je*] psicológico» (*E*, 208).

En el constreñimiento lógico, que es el *esplace* reglado por el amo [*maître*] de las prisiones, el *horlieu* es aquí un fuera-de-tiempo [*hortemps*], un tiempo de adelanto posible, por el cual la acción, el paso adelante, se anticipa –¡quizás!– acerca de la certeza fundada. Es propiamente esta

«función de la prisa» la que distingue, mientras la encadenan allí bajo la ley del Otro, la subjetivación del proceso subjetivo.

Piensen en el hecho de que sin excepción, una insurrección popular, incluso finalmente victoriosa, es prematura respecto del proceso político que la prepara.

No hay subjetivación sin anticipación, ésta misma mensurable en el proceso subjetivo. Es absolutamente exacto que «lo que hace la singularidad del acto de concluir en el aserto subjetivo demostrado por el sofisma, es que se adelanta a su certidumbre, debido a la tensión temporal de que está cargado subjetivamente» (*E*, 209).

Observen también que el proceso subjetivo es la fundación retroactiva de la subjetivación en un elemento de certeza que sólo la subjetivación hizo posible. Pues en el momento de la escansión, cuando todos se detienen, lo que interrogo en los otros y me refleja la identidad de aquéllos, es la prisa.

Ahora bien, esto es muy cierto. Cuando Marx, quien juzga la Comuna anticipada –subjetivante en la prisa política–, le reprocha no marchar sobre Versalles, es para indicar retroactivamente el carácter de certeza (de victoria) del cual esta prisa misma podría ser portadora, desde el momento en que se la descifra en el otro, en el desorden inicial de los versalleses, en su sorpresa y en la posibilidad de transformar el defecto [*défaut*] en razón, por una segunda prisa, la de la ofensiva militar sobre Versalles, finalmente mantenida en el proceso subjetivo, es decir, en una dirección política consecuente, única validación como sujeto consistente del álgebra evanescente de las masas parisinas.

En la subjetivación, la certeza es anticipada.

En el proceso subjetivo, la consistencia es retroactiva.

Poner en consistencia la prisa de la causa: es el todo del sujeto.

2

Sin embargo, la exégesis lacaniana no puede ser conveniente.

Su defecto es presuponer lo que la vuelve imposible: una reciprocidad absoluta, una identidad lógica estricta entre los tres prisioneros.

Digo, que si los tres son máquinas lógicas idénticas, las cosas no pueden suceder como lo dice Lacan. Al forzar así sobre el álgebra, se anula la topología. No puede haber en ella ni prisa ni retroacción ni tiempo suspendido.

El título «El tiempo lógico» [*Le temps logique*] es una maravilla, en cuanto pretende cruzar los efectos asintóticos del tiempo, anticipación, suspenso, retroacción, y los efectos-reflejos de la lógica pura.

Para legitimar este título, se precisa, en verdad, al hilo de las tesis sobre el sujeto, otra cosa que los axiomas sobre los cuales Lacan regla su juego.

Lo demuestro.

Distingamos tres razonamientos, R1, R2, R3, según las tres premisas virtualmente posibles en la regla del juego (veo dos negros, veo uno negro y uno blanco, veo dos blancos).

R1: Veo dos negros. Ahora bien, no hay sino dos negros. Luego, soy blanco.

Es el razonamiento que se podría decir inmediato. El tiempo de la mirada.

R2: Veo un negro y un blanco. Si soy negro, el blanco ve dos negros. Luego, él razona desde el comienzo según R1. En el tiempo de la mirada, él debería haber partido. Si no lo ha hecho, yo no soy negro, soy blanco.

Fíjense en este estadio que R1 está íntegramente contenido en R2. Es del hecho de asumir que el otro haría R1, del cual puedo invocar la fulgurancia intuitiva, que infiero que debería haber salido.

R3: Veo dos blancos. Si soy negro, los otros dos ven uno negro y uno blanco. Razonan, pues, desde el comienzo, según R2. Deberían haber concluido. Si no partieron, soy blanco.

De nuevo, R2 está contenido en R3, que se articula en torno del hecho de que R2, comenzado en el mismo instante, se cumpliría antes de que R3 pudiera concluir, dando, debido al otro, una señal (la puesta en marcha de los competidores).

Como pueden ver, los tres razonamientos no son en absoluto idénticos en cuanto a su «extensión» demostrativa. En verdad, forman una cadena de inclusión:

$$R1 \subset R2 \subset R3$$

Si, como es el caso en la anécdota, todo el mundo razona según R3, está claro que la «duración» de R2 está agotada cuando R3 se cumple, puesto que R2 es una pieza interna de R3.

Si al menos la «velocidad» de razonamiento de los tres prisioneros es la misma. Ahora bien, esta identidad lógica, Lacan la presupone expresamente: «(...) siendo cada uno de los sujetos A en cuanto real, es decir

en cuanto se decide o no a concluir sobre sí mismo, encuentra la misma duda en el mismo momento que él» (*E*, 200-201).

Pero bajo esta suposición, el razonamiento R3 es íntegramente conclusivo, por el hecho de que si el otro razonara según R2 *se habría puesto en marcha antes de que yo pudiera cumplir R3*, el cual contiene R2 como una de sus partes, y me habría así prodigado la señal –¡pero demasiado tarde!– de que, en efecto, soy negro.

Que el otro, por el contrario, no se mueva sino cuando yo lo hago, no puede conducirme a la duda. Es, incluso, exactamente lo contrario. Pues esto no hace sino indicar que él razona, como yo, según R3. Por lo cual mi conclusión, ya segura, se encuentra pura y simplemente confirmada: certeza excedente, y no duda suspensiva.

Bajo la hipótesis de que los cálculos subjetivos son isomorfos, de que se trata de sujetos algorítmicos idénticos, no puede haber allí sino una marcha simultánea de los tres hacia la puerta, sobredeterminando la certeza que cada uno obtiene del cumplimiento, sin ningún tipo de señal , del razonamiento R3.

Ustedes ya no tienen, desde ese momento, sino un único tiempo, el del desarrollo de R3, transitivo al acto que concluye.

Se desmonta conjuntamente tanto la periodización del proceso subjetivo como la subjetivación.

Pues de prisa, nada.

Por supuesto, la periodización es exacta y la subjetivación existente.

Es preciso, pues, que haya algo *que Lacan no dice*. Este suplemento silenciado es propiamente el punto donde, para cruzar la topología temporal y el álgebra del cálculo, para dar razón de la prisa, es importante afirmar que lo heterogéneo de la fuerza excede la conexión de las plazas.

Al querer acordar demasiado con el álgebra, no hay más lugar para el *horlieu* ni tiempo para el fuera-de-tiempo [*hortemps*].

10 de abril de 1978

«¡De prisa! ¡De prisa! ¡Palabra de *vivant*!»

Función cualitativa del supuesto cretino. – Reentrada en escena de la fuerza. – Vecindades e interrupción subjetivante. – Cuatro conceptos, dos tiempos, dos modos.

1

Sabemos, de aquí en más, esto: o el cálculo subjetivo está reglado algebraicamente de parte a parte, y no hay ni anticipación ni retroacción. O hay subjetivación apresurada y proceso subjetivo de la certeza, pero es preciso suponer lo no-idéntico originario.

¿Cuál?

Si, cuando el otro se pone en marcha, yo me detengo, consciente de haberme quizás anticipado, es que supongo que mientras yo razono según R3, el otro ha *podido* no hacer sino el razonamiento R2, aunque R2 sea una parte de R3.

El campo de experiencia incluye, pues, que cada sujeto reconozca la no-identidad eventual de cada otro. En este caso, de «velocidades» de razonamiento diferentes.

Mi conciencia de prisa es aquí tributaria de que el otro es, quizás, un cretino.

Ustedes pueden ver que, mensurable por el algoritmo (su velocidad), aquello de lo que se trata no sabría resolverse en ella.

Es de la percepción, copresente al acto, que lo cualitativo entra en toda determinación subjetiva, que deriva mi alto, y, luego, toda la periodización del proceso.

Mi alto, mi prisa [*Ma halte, ma hâte*]. Eliminen el factor de duda en cuanto a la heterogeneidad diferencial del otro, y no tienen ninguna prisa concebible.

Es ahí, por supuesto, que entra en escena lo que, injertado en el algoritmo, atañe a principios que éste no regla: la cuestión de mi *proximidad*

al otro, aquí asignada a la diferencia R3 – R2, donde el retraso posible de mi colega en materia de velocidad deductiva me advierte de tener que desconfiar de su puesta en marcha.

Debo, pues, filtrar la experiencia de esta puesta en marcha por el álgebra, ciertamente, que la relaciona con *mi* razonamiento, pero también por la topología, que determina, en torno de este razonamiento, vecindades subjetivas (de velocidad, de prisa, de estupidez...) a través de los cuales procedo a la evaluación del otro.

Esta «competencia» de la que habla Lacan, hay que ver que prescribe al sujeto, además de la prueba del algoritmo, una atención cualitativa en que hacer jugar la *fuerza* diferenciada que se sutura al razonamiento, desde el momento en que es un acto aquello de lo que se trata.

Mucho mejor, debo concebir –lo decíamos desde el comienzo– al sujeto como el resultado de una depuración de la fuerza en la tensión resolutoria del algoritmo.

La subjetivación opera en el elemento de la fuerza, por donde la plaza (lo que concluyo de R3) se encuentra alterada.

La historia no se desarrolla como dice Lacan, sino bajo la hipótesis de un campo de vecindades posibles que, difundiendo en el algoritmo una incertidumbre cualitativa, fuerza la periodización del proceso subjetivo, el tiempo suspendido.

¿De dónde proviene, esta topología inmanente que viene a interrumpir un algoritmo sin ella infaliblemente conducido a su consecuencia mecánica y verdadera?

De que el *esplace* es siempre *ya* el lugar de lo subjetivo.

Afirmando que el otro está en postura posible de diferencia de fuerza, ordeno mi experiencia a que toda ocupación de plaza restaura la ley sobre el *horlieu*.

La diferencia de fuerza intelectual, cuya marca sería mi salvación, liberado por el amo [*maître*] de las prisiones, al término de mi salida victoriosa del mismo modo que razonable, es preciso que estructure todo el campo *desde el comienzo*, como concepto necesario del sujeto, para que tome valor de alarma el paso de mis rivales.

Lo subjetivo, en la diferencial de las fuerzas, preexiste siempre a sí mismo.

Este sujeto que advengo a ser en la certeza, no he podido anticiparlo sino de su ya-ahí supuesto, a través de la evaluación del otro. Y no puedo fundarlo retroactivamente sino en la medida en que ha ganado, en el efecto de la prisa, el dominio, en su plaza, de la contradicción de las fuerzas.

2

En la prisa, leo por último la interferencia de un álgebra por una topología. El sujeto es consistente por haber situado su causa en el elemento del desorden al igual que en el del orden.

Pues un cretino, ¿no es cierto?, es un desorden del razonamiento.

Como dice Mao: «Los problemas son una cosa excelente». Comprendan que en ellos reside el secreto de la consistencia.

Si, sin embargo, la prisa no es inferible del algoritmo; si no hay, como dice Lacan, función puramente lógica de la prisa, ¿a razón de qué su función es topológica, dónde acotar su posibilidad?

Si es el paso del otro el que me exhorta a la desconfianza, y me recuerda que es quizá de *otra* fuerza que la mía, está bien que yo no haya pensado en el mismo en primer lugar, que yo no haya podido pensarlo.

¿Cómo habría podido, puesto que la extensión de mi diferencia con el otro, topológicamente constituida, no cae bajo ninguna medida temporal fija, y me deja siempre boquiabierto en cuanto a saber si el supuesto cretino no está por perderse en las premisas más claras?

En el primer momento de mi atento razonamiento, la convicción en cuanto a las fuerzas no sirve de nada, por falta de [*faute de*] caer bajo cualquier cálculo razonable de su inscripción en la duración.

Es, pues, conveniente partir desde que he cumplido R3, *de manera que la lógica de las vecindades no esté activa sino al paso del otro.*

Afirmamos que la lógica de las vecindades es inseparable de lo real. La prisa, ininferible de lo simbólico, es el modo bajo el cual el sujeto lo excede exponiéndose a lo real.

En primer lugar, lo real del paso del otro, más bien que acelerarme, me detiene.

Pero, más esencialmente, lo real, es la apuesta, o sea, el sujeto mismo como sujeto libre.

Me apuro por la razón de que salir el primero es lo único real que vale. El acto prima sobre el razonamiento.

Observen en esta relación todo el secreto de la subjetivación. Cuando la insurrección popular estalla, nunca es porque el momento calculable de esta insurrección haya llegado. Es porque ya no vale la pena sino rebelarse. Lo que decía Lenin: hay revolución cuando «los de abajo» ya no quieren seguir como antes, y cuando se impone masivamente la evidencia de que más vale morir de pie que vivir de rodillas.

La anécdota muestra que es la interrupción de un algoritmo lo que subjetiva, no su efectuación.

En cuanto al proceso subjetivo, no existe sino por recomponer la consecución respecto de la interrupción. Nunca es la persecución del algoritmo, pues la entrada en escena de la fuerza rompe la ley ante la cual debe existir en su plaza.

Lo mismo del partido, cuya consistencia política, ante la prueba de la sublevación, es modificada para siempre.

3

La prisa es divisible.

Puedo salir, sin pensar en la diferencia cualitativa del otro, porque lo real me somete a una presión intolerable y porque el espacio del dominio topológico es nulo. Mi pasión de ser libre me lleva a confiar únicamente en el algoritmo más corto y a no tolerar la interrupción.

Observen la vuelta: porque lo real me sumerge, en la modalidad de la importancia vital de la apuesta, no recurro sino a la ley, la cual falla en sostenerme hasta el final.

Si corto-circuito el mensaje ambiguo de la partida del otro, para correr jadeante hacia la puerta, sin evaluar su significación divisible, subjetivo sin ninguna duda, pero en el puro efecto de un álgebra acartonada y terca. Me engancho en R3, sin tener la lógica de las vecindades.

Desde otro sesgo, tenemos ahí la angustia, este concepto mayor que ya habíamos introducido.

El proceso subjetivo correlacionado me representa al director de la prisión como la clave de mi ser. Es hacia él que corro imprudentemente a implorar mi liberación. Si el cretino razonara según R2, habría una sombría verdad en que volviera a introducirme en el agujero.

La angustia –subjetivación– recurre al superyó, proceso subjetivo.

Hay otra vertiente de la prisa, basada sobre una anticipación estratégica sin que la misma haya conseguido fundar una certeza. Tomo un tiempo por adelantado, mediante una apuesta sobre lo real.

Si, por ejemplo, pienso, como topólogo, que mis competidores son aproximadamente parecidos, la única manera de salir de ahí es la de *no esperar* el fin del razonamiento, al cual, si no, llegarían al mismo tiempo que yo. La indecidibilidad eventual de la salida es lo que calculo deber

romper, mediante una esencial confianza subjetiva en cuanto al hecho de que llevaré a cabo el razonamiento ante el director.

Después de todo, sólo cuenta eso.

La victoria pertenece a quien se impone en pensar marchando.

Este balanceo por el cual me expongo a lo real sin recurrir al tiempo inmóvil de la ley, ya lo hemos encontrado y denominado: el coraje.

Las dos formas genéricas de la subjetivación son la angustia y el coraje.

Fíjense que el acto es el mismo. La prisa es la forma de lo Uno para la escisión angustia/coraje. Pero los modos subjetivos se oponen, en cuanto uno bloquea una ley rígida bajo el efecto de un demasiado-real [*trop-de-réel*], mientras que el otro apuesta lo real bajo el efecto de una anticipación del cálculo.

En cuanto al director de la prisión, no es, en la subjetivación valiente, de él que espero el saludo. Propongo más bien que a mi exceso sobre el cálculo, garantizado por una apuesta sobre lo real, se someta la ley. La confianza me relaciona conmigo mismo en la convicción de que, a la larga, el proceso subjetivo recompone un mundo donde la ley debe entrar en crisis [*déperir*].

El coraje apela a la justicia.

Así es nombrado el doble caso subjetivante, como su conexión a la doble identidad del proceso subjetivo.

Hay cuatro conceptos fundamentales (angustia, coraje, justicia, superyó), dos tiempos (subjetivación, proceso subjetivo), dos modos: el modo ψ, que vincula la angustia al superyó, el modo α, que vincula el coraje a la justicia.

En cuanto perturbación topológica de un álgebra, el sujeto se realiza como división en acto del modo ψ y del modo α.

8 de mayo de 1978

Lo inexistente

Definiciones acumulativas del sujeto. – El teorema de Cantor y el código de las nacionalidades. – Prescripción de la plaza vacía.

1

Un sujeto es aquel término que, sometido [*asservi*] a la regla que determina un lugar, le puntualiza, sin embargo, la interrupción de su efecto.

Su esencia subjetivante es esta interrupción misma, por la cual el lugar, en que la regla está desreglada, consiste en la destrucción.

Del mismo modo, un sujeto es lo que hace proceso de recomponer, del punto de la interrupción, otro lugar y otras reglas.

El sujeto está sujetado [*Le sujet est assujetti*], en la medida en que no existe nada pensable bajo este nombre, fuera de un lugar reglado [*hors un lieu reglé*], un *esplace*. Y también en cuanto aquello de lo cual el sujeto es la destrucción, es esto mismo que lo determina a estar emplazado.

Que el proceso subjetivo sea del punto de la interrupción designa la ley del sujeto como división dialéctica de la destrucción y de la recomposición.

Ahí está lo que garantiza que el proceso subjetivo escape parcialmente a la repetición. Se destruye el efecto de lo Mismo, y lo que se instituye de esta destrucción es *otro Mismo*.

La topología da sólo una idea de que una consistencia sucede a otra, en la ordenación causal de la interrupción.

El sujeto materializa la división del materialismo, en cuanto no es pensable sino basado sobre un algoritmo que sobredeterminan e interfieren las anticipaciones subjetivantes y las retroacciones del proceso subjetivo.

2

Un sujeto es aquel elemento de un álgebra de donde la ley de composición que él sufre deviene azarosa.

Como todo poder dice del populacho: «no se puede saber lo que esta gente piensa».

Conozco antiguos colonos cuya obsesión era la calma reglada de su doméstico, su perfecta y llana pertenencia al sistema racista de la servidumbre. No dejaban –con justa razón– de estar convencidos de que, a la primera señal, es decir, al primer efecto de vecindad, este hombre afable, este excelente cocinero, este amante de los niños, les descargaría en pleno pecho los perdigones de una escopeta habitualmente reservada para las cazas matinales del Señor [*Monsieur*] (por lo demás, él llevaba, en las mismas, la caza y el tentempié con diligencia, este maldito).

Es el viejo teorema subjetivo colonial de la impasibilidad del chino.

La perturbación topológica de un álgebra, tal es el justo nombre de estos miedos arraigados en la extrema algebratización del *esplace*.

Ustedes no tienen aún ahí sino la marcación *causal*. El sujeto no existe sino tanto como lo que perturba ordena a sí mismo el otro lugar.

«El desorden sobre la tierra engendra el orden sobre la tierra», a Mao le gustaba mucho este proverbio. Es que el soporte de este engendramiento es el efecto-sujeto como tal. Que la sublevación acceda a la consistencia de la guerra de liberación, y lo aleatorio de la plaza, articulado a lo diferencial de la fuerza, genera un sujeto.

Ustedes tienen cuatro lemas.

1.- Un sujeto está en posición algebraica de exclusión interna. Aunque asignable a la ley, focaliza la interrupción de su efecto.

2.- Un sujeto está en posición de exceso topológico en la plaza. Aunque perteneciente al *esplace*, como término singular, él co-adhiere, como término colectivizador, a vecindades que interfieren las plazas.

3.- Un sujeto es destrucción/recomposición, pues nunca hay no-lugar. El exceso en la plaza ordena un re-emplazamiento [*re-placement*].

4.- La subjetivación designa el sujeto en la dimensión principal de la interrupción, el proceso subjetivo de la recomposición.

3

El punto clave es comprender el concepto topológico de exceso. Por lo que respecta a la exclusión interna (algebraica), se la debemos a Lacan.

Es en el mismo punto que se dan los dos. De ahí la dificultad.

La teoría del sujeto se consuma cuando logra pensar la ley estructural de la plaza vacía como apuntalamiento puntual del exceso en la plaza.

El secreto de este apuntalamiento es la división materialista-dialéctica del mismo inexistente del que procede que haya un todo.

Dos conceptos, y no uno: toda la divergencia entre la lógica dialéctica y la dialéctica del significante.

Retomemos, si les parece bien, el ejemplo central de la disyunción entre álgebra y topología: el exceso de lo partitivo sobre lo elemental, el teorema de Cantor.

Un conjunto E, considerado como un todo, pertenece a un tipo de multiplicidad que los procedimientos de la teoría de conjuntos permiten especificar y que llaman la cardinalidad de este conjunto, Card (E). En resumen, «un conjunto F tiene "más" elementos que un conjunto E» se escribe: $\text{Card (E)} < \text{Card (F)}$.

El teorema de Cantor se reduce a que la cardinalidad del conjunto de las partes de E es siempre superior a la cardinalidad de E mismo.

Consideremos el tipo de multiplicidad de E, Card (E), como una ley de lo múltiple. Digamos, por ejemplo, que está prohibido que una multiplicidad sea más grande que la que realiza la pertenencia a E:

$$\sim (\exists\ F)\ [\text{Card (E)} < \text{Card (F)}].$$

Por el efecto de la lógica pura, $\sim (\exists\ F)\ [\text{Card (F)} > \text{Card (E)}]$ puede también escribirse: $(\forall\ F)\ [\text{Card (F)} \leq \text{Card (E)}]$, escritura de que toda cardinalidad está acotada por la de E.

Tienen ahí la división dialéctica del todo, según que ustedes lo encadenen a lo universal $(\forall\ F)$ o a lo inexistencial $(\sim (\exists\ F))$.

Si, para la lógica formal, $(\forall\ x)\ (P\ (x))$, todo x es P, y $\sim(\exists\ x) \sim P\ (x)$, ningún x es P, son equivalentes, la lógica del significante se establece en la distinción de escritura de esta equivalencia, donde la lógica dialéctica la sigue de buen ánimo.

Lacan obtiene de este doble encadenamiento la lógica formal de los sexos. El hombre, del lado del «para todo x, esto»; las mujeres, del lado del «no existe x tal que no esto». Lo que implica que «la» mujer, en efecto, inexiste en el todo.

Hegel ya lo declaraba: la mujer es la ironía de la comunidad.

Sobre todo este asunto, vean de Lacan «El aturdido» (*Scilicet*, nº 4) y la exégesis esencial de Jean-Claude Milner (*El Amor de la lengua*, Le Seuil).

Subrayen, como se debe, que la universalidad del proletariado afirma a la vez que una política vale *para todos* (la emancipación de la clase será la de la humanidad en su totalidad) y que esta política, comunista, es lo inexistente propio del *Todo* político, el cual no tiene sentido sino del Estado.

«La» política comunista no existe. Sólo existirán partidos comunistas.

Había algo de irreductiblemente masculino en la Tercera Internacional.

Al afirmar que $(\forall F)$ [Card $(F) \leq$ Card (E)], hacemos de E un *esplace*.

Fíjense que esto es lo que un Estado decide mediante su código de nacionalidad. La pertenencia al Estado-nación, reglada algebraicamente mediante este código, fija el tipo de multiplicidad de los franceses. Prohibición de designar como «francesa» una multiplicidad superior. Los obreros inmigrantes, por ejemplo, aunque empíricamente internos a esto esencial del todo que es la clase productiva, siguen siendo los sin-derechos del múltiple nacional. Al mantenerlos políticamente como internos a este múltiple, mediante el concepto de «proletariado internacional de Francia»,

- ustedes interrumpen la ley nacional;
- ustedes destruyen una pieza estable del consenso imperialista, el cual no conoce más que a «los inmigrantes»;
- ustedes recomponen una regla de multiplicidad diferente; por ejemplo, el que trabaja, o el que hace la política de la revolución, tiene los derechos que se atribuyen a la pertenencia nacional.

De ahí que los obreros inmigrantes estén en el corazón del proceso actual de la subjetividad política, y la unidad política franceses-inmigrantes sea en acto su punto crucial de subjetivación.

Los proletarios inmigrantes son lo inexistente propio del todo nacional.

Nuestro *esplace* abstracto E tiene también su inexistente: el tipo de multiplicidad inmediatamente superior, el conjunto F que contendría a E y que sería, sin embargo, su *sucesor* en el orden creciente de las cardinalidades. Este límite superior es propiamente aquel del cual la ley prohíbe la existencia: es el objeto nulo inmediato de la ley.

A lo cual proveen entre nosotros las leyes y prácticas de expulsión contra los inmigrantes, que les recuerdan a cada instante lo prohibido de

interioridad al múltiple nacional que los afecta, luego lo imposible, en cuanto al todo, de una composición multinacional de la nación.

¿Cómo pensar lo inexistente legal que limita al todo? Es, en primera instancia, la plaza de cardinalidad vacía que prescribe la ley al distribuir y al cerrar las plazas de cardinalidad posibles. Más allá de Card (E), dice la regla, no hay *nada*. Esta nada está emplazada mediante el *esplace* como cláusula de su clausura. Es el punto límite sin concepto que asegura al *esplace* su cierre en cuanto al múltiple.

Lacan y Milner arrojan luz sobre este punto. Toda totalidad exige que ex-sista al menos un término que no sea del Todo, que no le pertenezca. Este imposible en cuanto a la pertenencia fija la frontera vacía del Todo. Inexiste respecto del Todo, pero ex-siste por lo demás, al ser designado como lo imposible de donde se regla la posibilidad de ser del Todo.

Declarar que los obreros inmigrantes no son, que es imposible que sean del mismo, califica nuestra sociedad como todo: sociedad imperialista.

Este deslinde existencial en plaza vacía organiza el lugar algebraico del fuera-de-lugar [*hors-lieu*].

La exigencia rebelde de los inmigrantes, en este estadio, tiene nombre: «igualdad de derechos».

Se trata de ocupar *la* plaza inocupable.

Tenemos ahí el primer concepto de lo inexistente como polaridad subjetiva para la interrupción de la ley y la destrucción del todo. Es la ocupación *forzada* de la plaza inocupable.

Una lucha reivindicativa donde los inmigrantes, representados como fuerza social particular, exigen los mismos derechos políticos que los franceses, fuerza lo inexistente del cual la multiplicidad nacional determina su clausura como imperialista, o sea el internacionalismo popular inmanente.

Paralelamente, si afirmo que existe un cardinal inmediatamente superior a Card (E), destotalizo, mediante ocupación de la plaza vacía, la cardinalidad de E «esplaceada» en cardinalidad máxima. Ya no es más que una-entre-otras, en la nueva clausura que marca Card^{+} (E), la cardinalidad que sucede a Card (E).

Lo que creaba de vacío el $\sim (\exists\ F)$ de la ley se encuentra lleno.

En todos los casos, el sujeto procede de una subjetivación en forzamiento de plaza vacía, que un nuevo orden funda retroactivamente como plaza, al haberla ocupado. Pueblo multinacional, cardinalidad sucesora, son el proceso que la existencia forzada de lo inexistente anticipa.

Todo *esplace* es así el *l'après-coup* de la destrucción de otro.

La subjetivación es la anticipación cuya estructura es la plaza vacía; el proceso subjetivo, la retroacción que emplaza [*place*] el forzamiento.

El sujeto *es* el *esplace*, en tanto que devenido mediante lo inexistente de lo que fue destruido.

15 de mayo de 1978

Lógica del exceso

Que los inmigrantes inducen en todas partes vecindades, incluso la plaza vacía. – De nuevo Cantor. – La hipótesis de lo continuo como deseo de álgebra. – Lo construible (Gödel) y lo genérico (Cohen). – Incalculable alcance del gesto del tirador.

1

¿Eso es todo? ¿No existe, en materia de sujeto, sino lo inexistente?

Lo que desatendimos es de fuste. ¿Están estos obreros inmigrantes determinados en su ser por el único resorte de la plaza vacía? ¿Que ellos estén en exclusión interna a la sociedad francesa basta para definir el sesgo por el cual ellos tocan al sujeto político? En este caso, la unidad franceses-inmigrantes no es sino la mano echada por algunos con-derechos [*ayant-droits*] razonables a los sin-derechos [*sans-droits*] rebeldes. Es la política blanda, sindical, del «apoyo» a una fuerza social.

Del punto de su inmanencia práctica a las luchas de clase, hay más, mucho más. La topología de la rebelión de los obreros inmigrantes transforma cualitativamente todas las vecindades políticas. Lo que se encuentra más esencialmente modificado no es tanto ellos mismos –serían capaces de arrancar el derecho de voto– como los franceses, los obreros franceses, para quienes la subversión de su identidad nacional subjetiva, si se dejan llevar por la misma, otra visión y otra acción de la política.

Edificar en política la unidad multinacional de la clase fija una topología que excede interiormente la ley de la sociedad imperialista y no se reduce en absoluto al forzamiento de la plaza vacía, a la puesta en fallo [*défaillance*] de las leyes prohibicionistas del código nacional y de las prácticas de expulsión, aunque se tenga ahí una escansión táctica obligada.

Existe un recurso de exceso, inmanente al todo, del cual la ocupación de la plaza inocupable no es sino el constreñimiento estructural, la ocasión prescripta.

La teoría de conjuntos da el esquema abstracto de esta escisión de la fuerza.

Si ustedes afirman que Card (E) es máxima, tienen ciertamente el recurso de estructura de indicar la plaza vacía de su sucesor. Pero ya E detenta en sí mismo el exceso sobre la prohibición, puesto que Cantor demuestra que el conjunto de las partes de E tiene una cardinalidad superior a la de E.

Pensado topológicamente, por sus inclusiones partitivas, E destruye la ley totalizante del máximo de multiplicidad que se lo considera ser.

Ahora bien, resulta que el deseo del matemático –y de Cantor en primer lugar– nos guía para el reconocimiento de lo que hay ahí de apuesta dialéctica.

Los que quieren *limitar* al elemento subjetivo sindical la rebelión de los inmigrantes, declaran que la igualdad de derechos, o sea la ocupación de la plaza inocupable, es el todo de la acción. Desatienden lo real de las vecindades, restringen la alteridad de lo Mismo a su filiación algebraica.

Los matemáticos, aunque a menudo locos, tienen la espada del orden en los riñones. Querrían poder afirmar que el exceso de multiplicidad inmanente que es el del conjunto de las partes de un conjunto cae justo en la plaza vacía de su límite superior. En resumen, que la cardinalidad de lo partitivo es exactamente la cardinalidad-sucesor de la cardinalidad elemental. O sea, si P(E) indica el conjunto de las partes de E, y Card $^{+}$(E) el primer tipo de multiplicidad superior a E: Card (E) = Card $^{+}$ (E).

Es la famosa hipótesis generalizada del continuo, preocupación primordial de los analistas de la teoría de conjuntos, para la imposible demostración en la que Cantor gastó sus últimos años.

Lo que está en juego es nada menos que la fusión del álgebra (sucesión ordenada de los cardinales) y de la topología (exceso de lo partitivo sobre lo elemental). La verdad de la hipótesis del continuo haría ley de que el exceso en el múltiple no tiene otra asignación que la ocupación de la plaza vacía, que la existencia de lo inexistente propia del múltiple inicial. Tendríamos esta filiación mantenida de la coherencia, que lo que excede interiormente el todo no va más allá de nombrar el punto límite de este todo.

Pero la hipótesis del continuo no es demostrable.

Triunfo matemático de la política sobre el realismo sindical.

2

¿De dónde sacamos esto?

En 1939, Gödel demuestra que la hipótesis del continuo es coherente con los axiomas de la teoría de conjuntos. Se puede, si se quiere, agregarla a estos axiomas.

Para esta demostración tranquilizadora, Gödel utiliza un modelo interior a la teoría de conjuntos, la clase de los conjuntos *construibles*. Este significante es ejemplar. Indica hasta qué punto lo objetivo es obtener un dominio operatorio de los recursos de multiplicidad, inferir mediante procedimientos de expansión ordenada la construcción por etapas de conjuntos cada vez más complejos. La anarquía potencial del exceso partitivo se encuentra reprimida, al precio, es cierto, de una extrema limitación de los recursos conjuntistas. El modelo de Gödel se caracteriza por una gran estrechez de lo múltiple.

Sobre este punto, los lógicos son lúcidos. Vean K. J. Devlin (*HML*, 454):

> (...) la noción del conjunto de las partes de un conjunto infinito es demasiado vaga; sabemos que P(x), el conjunto de partes de x, consiste en *todos* los subconjuntos de x, pero, ¿qué es lo que «todos» puede justamente significar aquí? Los axiomas de la teoría de conjuntos no nos ayudan mucho. Se obtiene ***el universo construible*** cuando esta incertidumbre es elevada al tomar el conjunto de las partes de un conjunto de manera tal que sea lo más pequeño posible, sin contradecir los axiomas de la teoría. Más precisamente, afirmamos que todo subconjunto de un conjunto dado que es definible mediante una fórmula de primer orden en el lenguaje de la teoría de conjuntos a partir de otros conjuntos dados, debe «existir» (en un «universo») si estos otros conjuntos existen. Definimos entonces la jerarquía construible, con el universo construible como su límite, al tomar, en cada nivel α, no *todos* (?) los subconjuntos de lo que obtuvimos hasta ahí, sino sólo los subconjuntos que son definibles mediante una fórmula de primer orden a partir de lo que habíamos obtenido anteriormente. Esta ***minimalidad*** del universo construible tiene como consecuencia que, para todo cardinal k, la cardinalidad del conjunto de las partes de k es lo más pequeña posible. De ahí que la hipótesis del continuo es válida en el universo construible[92].

Este texto propone claramente la puesta en orden del múltiple partitivo. Que la noción de «todos» los subconjuntos de E sea, para Devlin, «demasiado vaga», denota su perplejidad en cuanto a los recursos inasignables

[92] Al final de este párrafo, en el texto original, se aclara: "(trad. A. B., retocada)". (N. del T.)

del exceso. La vía propuesta es la de tener en la existencia sólo esto cuya definición, en el interior del todo, es explícita según este todo mismo.

Que uno se encamine así a la minimalidad, muestra de qué retorna.

Mucho antes de los ecologistas de barbas floridas, los lógicos afirman que, frente a los desbordamientos «vagos» de la topología, conviene proclamar: «*Small is beautiful*»[93].

Pequeñez es jerarquía: el universo construible se edifica por estratos de manera tal que cada estrato no contiene sino objetos definibles de manera canónica a partir de los estratos precedentes. Por supuesto, el objeto a vigilar es aquel en que se arraiga el exceso, es decir, la parte que se recorta en un todo. La construcción de Gödel es un verdadero amordazamiento de partes [*parties*] –de partidos [*partis*]...– admisibles. Se procede a la rarefacción algebraica de lo que se tolera en cuanto a los submúltiples de una multiplicidad dada.

Simplifiquemos, para penetrar en la esencia antidialéctica de la prueba.

Siendo dado un conjunto de conjuntos, sea M, una parte de M, pongámosle X, se declara definible en M si existe un enunciado de una sola variable, φ (x, a, b, c...) donde a, b, c... son conjuntos de M ya definidos, enunciado tal que los elementos de X son los únicos en satisfacer, en M, este enunciado.

En otras palabras, X es este subconjunto de M tal que un enunciado explícito, edificado sobre parámetros que no pertenecen sino a M, describe una propiedad común a todos sus elementos y solamente a ellos. Un enunciado tal caracteriza a X. M, si se puede decir así, controla lingüísticamente su parte X. Detenta la *fórmula* de la misma.

A partir de ahí, ustedes van a pasar de un estrato conjuntista a otro mediante el resorte de una enumeración cardinal de estructura recurrente.

En resumen, cada estrato va a admitir todas las partes del estrato precedente que sean definibles en este estrato («definibles» en el sentido riguroso de antes). Se puede formular este punto en una definición por recurrencia transfinita cuyo primer término es el conjunto vacío.

No acepten luego más que los conjuntos pertenecientes a un estrato determinado.

El universo construible así edificado procede por etapas a la autolimitación de las multiplicidades inmanentes, de las cuales exige que la fórmula pueda ser dada según los recursos paramétricos del todo.

---

[93] «Pequeño es hermoso» (en inglés en el original). (N. del T.)

Se podría, por ejemplo, exigir que todo organismo político fuera definible sólo a partir de parámetros parlamentarios (participación en las elecciones, clasificación clara «de derecha» o «de izquierda»...) y que todo reagrupamiento obrero fuera inscribible en una fórmula sindical. Es, por lo demás, lo que se hace tendencialmente. Las nociones de extraparlamentario o de autonomía son rápidamente criminalizadas. El universo político dominante –que es el nuestro, a no dudar de ello–, pretende permanecer construible.

En este universo, el exceso de lo múltiple se reduce, finalmente, a lo que el álgebra tolere del mismo: cae *justo* bajo el concepto de lo inexistente que limita el todo. La hipótesis del continuo es satisfecha en él.

Que el premio pagado sea directamente una extraordinaria pobreza de lo múltiple se demuestra en el espectáculo moroso de las elecciones parlamentarias y de los locos asmáticos que hacen donación de sus personas en las «jornadas» de los grandes sindicatos.

Pues la codificación algebraica del exceso, sometiéndolo a la enumeración ordenada, reduce el en-exceso [*en-trop*] subjetivo al en-menos [*en-moins*] de su orden.

Lo que un lugar detenta virtualmente de subjetivación, reconduce al único punto vacío de su límite, cae en el equilibrio entre plaza y exceso, que no hace sino repetir que un lugar tiene potencia de ser lugar de lo subjetivo, sin la ruptura cualitativa por donde el efecto-sujeto escapa en torsión a la medida local.

Un muy sorprendente teorema (Rowbottom) introduce en escena la fuerza de interdicción cuya constructibilidad mutila lo múltiple.

Para aprehender el alcance del mismo, es preciso comprender que el resultado de Gódel no satisface en absoluto al matemático reglado. Lo que quiere, es que la doctrina de las multiplicidades prescriba la hipótesis del continuo como un resultado necesario, y no como un suplemento admisible. Su objetivo no es la vana libertad de añadir o no la hipótesis del continuo a los axiomas.

Sub-yacente, la idea de que no podríamos hacer un axioma de la identidad entre exceso y ocupación de la plaza vacía. Es preciso que lo real nos imponga la *imposibilidad de que sea de otra manera*. Si no la dialéctica integral lo supera: hay heterogeneidad entre la lógica de sucesión de las plazas vacías y el exceso interior de lo múltiple.

Paralelamente, los partidarios sindicalistas del «apoyo» a la fuerza social inmigrante, para en cierto modo regularizar su estatuto en la sociedad imperialista, quieren que la historia imponga su solución como única solución

política. Va en ello, para ellos, el carácter simple, metafísico, intemporal, de la clase, estatuto que es su ideología de pertenencia.

Se procura, pues, constreñir la hipótesis del continuo mediante una remodelación de los axiomas. Por ejemplo, formulando hipótesis de existencias plausibles, en cuanto a cardinalidades gigantescas. Se trata en cierto modo de reprimir el exceso, ya no por abajo, por los estratos inferiores, como hace el universo construible, sino por lo alto, admitiendo de golpe multiplicidades supereminentes de las que se espera que ordenen todo aquello que las precede.

En esta vía, que se compara a los «grandes modelos» nacionalistas, guerreros, imperiales, mediante los cuales los burgueses encienden el contra-fuego de las crisis y de los brotes populares, no se ha encontrado nada valioso.

Más bien, se ha tenido en cuenta que lo que la controla «por abajo», la constructibilidad gödeliana, no soportaba ninguna de estas vastas hipótesis existenciales, en razón de la pobreza intrínseca de sus recursos en multiplicidades.

Si existen «muy grandes» cardinalidades (éstas tienen definiciones técnicas en las cuales no puedo introducirme aquí), existen necesariamente innumerables conjuntos no construibles.

La presión por lo alto y la presión por lo bajo son incompatibles. Ustedes no pueden a la vez manejar la euforia negociadora y sindical de los tiempos pacifistas de expansión imperialista y embarcar a los pueblos en el riesgo de guerra y el turbio encanto de las conquistas.

Rowbottom demuestra que si existe una cierta especie de cardinalidad –una multiplicidad de un tipo «muy grande»–, hay entonces, en las partes del modesto conjunto de los números enteros (el conjunto infinito más pequeño) mucho más no-construible que construible (cf. T. Jech, *Teoría de conjuntos*, Academy Press, 331).

Es decir, hasta qué punto afirmar que todo conjunto es construible, vía de Gödel para establecer la coherencia de la hipótesis del continuo, impone una castración de lo múltiple inmanente y afecta de interdicción las multiplicidades más ambiciosas.

3

En 1963, Cohen demuestra que la negación de la hipótesis del continuo es tan coherente con los axiomas como su afirmación.

El «desorden sobre la tierra» se instala demostrativamente.

Lo más sorprendente es que Cohen, para construir su modelo en que falla la regulación algebraica sobre el exceso, emplea una técnica a la cual le da el nombre de *forcing*, y que convendría traducir por «forzamiento».

Intuición ciega de que, en el punto donde ya no es verdadera la regla de sucesión, es la fuerza subjetivante lo que está en cuestión.

El modelo de Cohen está construido por vías diametralmente opuestas a las de Gödel. No podemos dar mucha idea de ello, sólo sea porque este modelo no se corresponde con nada intuitivo. Síntoma de que el mismo se pronuncia sobre el exceso.

Para explorar los rodeos de aquél, nos remitiremos al capítulo de J.-P. Burgess sobre el *forcing* en *HML* (404-452).

Es por la extensión «imaginaria» de un modelo primitivo (*ground model*)[94] fijado que se obtiene con qué ilimitar el recurso partitivo de lo múltiple.

La función inductora en cuanto al exceso del conjunto «imaginario» añadido se prende [*s'épingle*] en su nombre: conjunto genérico.

Y ciertamente, todo sujeto constituye la unidad dividida de lo genérico y lo construible.

El suplemento genérico no está *descripto sino al mínimo*. Punto clave, este dominio lo más débil posible de la lengua del todo sobre aquello de lo cual se espera que la haga proliferar. Como lo afirma el mismo Cohen, «arrancamos con un único símbolo para el conjunto genérico y queremos, en cierto sentido, dar la menor información posible concerniente al mismo» (*Teoría de conjuntos y la hipótesis del continuo*, W. A. Benjamin, inc., 1966).

Gödel, por el contrario, exige a cada etapa la capacidad descriptiva *máxima*, puesto que no retiene sino las partes de las cuales una fórmula explícita da una propiedad singular.

Para permanecer en la estrechez de la información, Cohen sustituye las propiedades implicativas (si p, entonces q) por la propiedad más evasiva del *forzamiento*: si se dá tal condición, entonces el enunciado q está «forzado» de valor.

Una condición no es en verdad más que un elemento del conjunto genérico. La información que nos permite situar la extensión como modelo de la teoría, se resume en que la pertenencia de un elemento al conjunto «imaginario» añadido fuerza tal o cual propiedad de esta extensión.

---

[94] En inglés en el original.

Un ejemplo típico de la lógica evasiva, de la sub-información sistemática estudiada por Cohen, nos lo da el tratamiento preferencial del cuantificador universal respecto del cuantificador existencial.

¿Por qué? Porque si tengo un enunciado del tipo $(\exists x)(P(x))$, su verdad en el modelo exige que yo designe un elemento preciso, a, de este modelo, tal que P(a) sea satisfecho en el mismo. Esta precisión va contra la inspiración genérica, la cual apunta a distinguir lo menos posible en el recurso del exceso.

En lo cual lo genérico se alía esencialmente con lo topológico, de lo cual hemos establecido que desidentificaba el elemento en beneficio de sus vecindades.

De ahí que «cuando somos confrontados a $(\exists x)(P(x))$, elegimos tenerlo por falso, a menos de tener ya producido un símbolo a para el cual tenemos fuertes razones de insistir en cuanto a la verdad de P(a)» (*Id.*, 112).

Sartre sostuvo muchas veces que la relación del intelectual con la revolución se debía a su vocación universalizante. Es exacto. El exceso, ley topológica de la subjetivación, induce un primado de lo universal sobre aquello que, de lo existencial, engendraba lo distinguible del viejo mundo.

La fuerza política, liberada, ya no distingue *como antes*. Es su virtud comunitaria, su virtud genérica.

Del mismo modo, aquélla ya no prescribe el mismo espacio negativo. Transmuta la ley antigua de las oposiciones (parlamentarias, por ejemplo). Enseña a decir «no» de manera diferente.

Es preciso aquí romper aún con los efectos del determinismo de la implicación.

Que p implique no-q significa pura y simplemente, en cálculo clásico de las proposiciones, que p y q no pueden ser verdaderas simultáneamente. Si p es verdadera, es preciso que q sea falsa. La implicación de una negación denota la incompatibilidad de dos enunciados. En este sentido, la verdad de p determina estrictamente que q no valga como verdadera.

Por el contrario, en la lógica del forzamiento, p fuerza no-q significa que no existe una condición más fuerte que p y que fuerce q. Es del punto de un inexistente relativo al enunciado p que se determina el forzamiento de no-q.

¿Qué es una condición «más fuerte»? Aunque sea definida estrictamente por Cohen en términos de relación de orden, se la puede interpretar como una condición que da «más información» que la condición inicial, o aun que es más restrictiva en cuanto a las características del modelo genérico.

Diremos entonces que p fuerza la negación de q si ninguna condición, de la cual se sabe que detenta más información que p, fuerza q ella misma. El enunciado q se encuentra, si se puede decir así, en libertad por relación a las condiciones más fuertes que p.

Así, el forzamiento de lo negativo –de no-q–, al contrario de la incompatibilidad que induce su implicación, resulta de que nada de lo que localiza y engloba la condición p, fuerza la verdad de q.

Pensada como ruptura, la subjetivación está justamente en una lógica del forzamiento. El «¡No!» de la rebelión no está implicado por las condiciones locales. Está forzado por la inexistencia de un constreñimiento absoluto que forzaría la sumisión de manera trascendente a las condiciones inmediatas.

Entre la implicación formal y el forzamiento pasa toda la ambivalencia que introduce la dialéctica en el viejo problema del determinismo.

El surgimiento del sujeto es efecto de la fuerza en el lugar. *No resulta de ello que el lugar lo implique.*

La extensión genérica obtenida mediante el forzamiento, al cual el conjunto imaginario añadido somete lo que puede pronunciarse del mismo, permite producir una impresionante cantidad de nuevos conjuntos.

De hecho, se puede producir de ellos tanto como se quiera de los mismos. El recurso de lo topológico se revela ilimitado.

Se muestra así que la cardinalidad del conjunto de las partes de un conjunto es literalmente flotante. La misma sobrepasa la cardinalidad del conjunto inicial de una cantidad arbitraria. Puede ser el sucesor (como lo muestra Gödel), el sucesor del sucesor, o hallarse mucho antes aún en la serie de las cardinalidades, y por último (teorema de Easton) aproximadamente tan lejos como uno lo desee.

Así el recurso interior de un conjunto, tomado en sus partes, no está reglado por ninguna legitimidad numérica. Puede pasar [*dépasser*] todo lo que se pretenda asignarle como límite. La lógica del exceso es *real*, por lo que resulta imposible limitarla.

Es la razón por la cual un pueblo pequeño, siempre que cuente con sus propias fuerzas, puede vencer a una gran potencia (Mao). Le es preciso aún, concentrado político de sus partes sociales, un partido.

Es de un partido tal que la cardinalidad –la fuerza: los matemáticos tuvieron la gran idea de llamar «potencia» la cardinalidad de un conjunto– sobrepasa todo lo que se cree poder esperar del mismo.

Adviertan que Cohen, venciendo el viejo encantamiento ordinal del deseo matemático, se convierte a la superpotencia [*surpuissance*] del exceso inmanente:

> El autor estima que se debería llegar a aceptar el punto de vista según el cual la hipótesis del continuo es, con evidencia, *falsa*. (...) El cardinal-sucesor del conjunto de los números enteros es muy simplemente el resultado de la manera más simple de generar un cardinal más grande. Por el contrario, lo continuo es generado por un principio totalmente nuevo y mucho más potente, especialmente el axioma del conjunto de las partes (...) Desde este punto de vista, se considerará el continuo como un conjunto increíblemente rico, que nos es dado por un axioma singular y nuevo, y al que no sabríamos aproximarnos por ningún proceso constructivo que operara pieza por pieza (*Id.*, 151, trad. retocada).

Cohen reconoce ahí que entre la lógica de las plazas y la del exceso, hay ruptura dialéctica.

Así el exceso se halla extirpado de todo vasallaje [*allégeance*] numeral. El sujeto, en su doble registro de algoritmo y de vecindad, efectúa una irreconciliable escisión de su propio proceso. Estos «parajes de lo vago» donde se resuelve la multiplicidad partitiva, los saludamos como la prueba, administrada por aquellos que desearían lo contrario, de que hay una apuesta sobre lo real, donde, si el número inscripto sobre los dados atañe a una consecución, no encadena lo que, del gesto del tirador, produce lo incalculable de su alcance.

VI

Tópicos de la ética

9 de marzo de 1979

¿Dónde?

Diez tesis sobre el sujeto.– Donación y limitación.– La histeria, la sublevación.– ¿Dónde está el proletariado?.– ¿Dónde está el inconsciente? – Matemas del marxismo. – Hacia la tópica.

1

Si concentro la etapa de nuestro recorrido en diez tesis sobre mi tema [*sujet*] –el sujeto [*sujet*]–, debo enumerarlas así:

1.- El efecto-sujeto articula en escisión un batimiento estructural en torno de una plaza vacía y un exceso forzado sobre esta plaza.

2.- Desde un punto de vista materialista, el efecto-sujeto expone al conocimiento el álgebra de su emplazamiento y la topología de su forzamiento. Insiste en ser causado por lo que desaparece de su plaza y consiste en las vecindades de su causa.

3.- Se llama subjetivación la interrupción del batimiento por el exceso. Es una destrucción.

4.- Se llama proceso subjetivo el reposicionamiento [*remise en place*] del exceso en un *esplace* centrado sobre el exceso mismo. Es una recomposición.

5.- El efecto-sujeto no es sino la unidad divisible de la subjetivación y del proceso subjetivo. Cada uno de estos momentos es abstracto. No es aceptable hablar del sujeto sino en vista de un proceso de destrucción-recomposición, él mismo sometido, en segunda articulación, a la dialéctica de la falta y del exceso.

6.- Del cruce de dos articulaciones divididas resulta que la subjetivación se escinde en angustia y coraje.

7.- Del mismo principio resulta que el proceso subjetivo tiene su unidad en el dos de la justicia y del superyó.

8.- El efecto-sujeto es íntegramente designado por la tópica de los cuatro conceptos: angustia, coraje, justicia, superyó.

9.- La tópica anuda dos parejas: angustia-superyó designa el efecto-ψ, coraje-justicia, el efecto-α. Sólo es conveniente hablar de sujeto en vista de un proceso cuya división hace uno de la ψ y de la α.

10.- Un sujeto no es ninguna parte dada (al conocimiento). Debe ser hallado.

2

Querría llamar la atención sobre la segunda tesis, donde se concentra el carácter post-cartesiano de nuestra empresa.

En toda la gran tradición idealista clásica, el sujeto designa este punto de ser transparente, en situación de donación inmediata a sí mismo, por donde pasa todo acceso a la existencia como tal. Es del sujeto que se determina la evidencia, incluso eventualmente vacía. Reconocen ahí la función formal del *Cogito*. En la óptica de Kant, donde el sujeto constituye la posibilidad de la experiencia sin que esta constitución sea ella misma experimentada, permanece la evidencia moral, donde se halla el alcance de transparencia ontológica del sujeto.

El sujeto clásico es, pues, un operador de doble función. Por una parte, asigna un ser irreducible de lo existente; por otro lado, limita lo que, del «resto» [*du «reste»*][95] del ser, es accesible al conocer. Establece una partición entre lo que es *inmediatamente* dado y lo que es *mediatamente* rehusado a la experiencia.

Llevadas a su colmo, estas dos funciones parecen invertirse. El ser de lo existente subjetivo se comprueba un ser del no-ser. Es la tesis de Sartre. El límite del conocimiento se revela una ilimitación. Es la tesis de Hegel.

Esta inversión, sin embargo, no es real. El no-ser de la conciencia libre de Sartre es, en verdad, el nombre de su transparencia. Además, sería demasiado afirmar que, quien se da a-sí en transparencia, es [*se qui se donne-à-soi en transparence est*][96]. La conciencia es transparencia de su transparencia, conciencia (de) sí, «no posicional de sí misma». Que un

---

[95] Téngase en cuenta que la locución *du reste* (literalmente «del resto»), significa «por lo demás». (N. del T.)

[96] Juego de palabras intraducible, ya que *se qui* suena / se lee exactamente igual a *ce qui* («lo que»). (N. del T.)

ser tal sea nada indica de dónde una ontología es posible, y es del *Cogito*, exclusivamente, el cual nos da la *nada*, o sea la existencia en su esencia.

La ilimitación del conocer hegeliano (el saber absoluto) debe incluir un principio de totalidad, el «círculo de círculos» de su exhaustividad, por donde ella limita lo ilimitado, confiriéndole esta forma enciclopédica que un libro puede escribir en su totalidad. Ahora bien, para nosotros, cantorianos, que haya un todo del conocer se encuentra más acá de la ilimitación verdadera, la cual es movimiento inmanente del exceso sobre toda totalidad concebible.

La doble función, existencial y limitativa, marca, pues, de parte a parte, el concepto clásico del sujeto. Funda que, de un sujeto tal, se pueda *partir*.

Yo afirmo que no se puede en verdad sino *llegar* al mismo. El tiempo de Marx, el tiempo de Freud, reside en que el sujeto no es dado, sino que debe ser encontrado.

La importancia de la configuración que trazan, el marxismo en política y el freudismo en filosofía, es, sin embargo, no ceder respecto de lo subjetivo. Aunque el sujeto no sea ni transparencia, ni centro, ni sustancia; aunque nada pruebe que sea requerido para organizar la experiencia; sin embargo, es el concepto clave de donde resulta que sean pensables la decisión, la ética y la política.

Tenemos, para cada etapa del marxismo (hay tres) y del freudismo (hay dos), que resolver el problema específico de los operadores de investigación que efectúan el descubrimiento y la aprehensión del sujeto.

Cuando Marx emprende la escucha de la actividad revolucionaria de su tiempo, el desorden histórico popular, se trata de erigir, al término de rudos trabajos teóricos y prácticos, la forma dialéctica del sujeto político como tal. La *deducción* de su actividad general no presupone sino las insurrecciones del siglo. Será preciso, a partir de ahí, desplegar la tópica integral de un orden (el orden capitalista), hacer la lógica de sus hiatos, ir hasta el final de lo heterogéneo, para *denominar* «proletariado» a este sujeto casi inhallable en la superficie anárquica de los acontecimientos.

Freud escucha la prosa y la gestualidad de los histéricos, de donde resulta que, al fin, es del sujeto [*sujet*] de las neurosis que se trata, y no de quien está sujeto a [*sujet à*] las neurosis. «Inconsciente» es el nombre de un sujeto tal, ahí también en las redes de una tópica del psiquismo.

Aunque el psicoanálisis y el marxismo no tengan nada que ver juntos –la totalidad que formarían es inconsistente–, está fuera de duda que el inconsciente de Freud y el proletariado de Marx tienen el mismo estatuto

epistemológico respecto de la ruptura que ellos introducen en la concepción dominante del sujeto.

¿«Dónde» está el inconsciente? ¿«Dónde» está el proletariado? Cuestiones que no hay ninguna chance de resolver, ni mediante la empiria de una designación, ni mediante la transparencia de una reflexión. Es preciso, para ello, el árido trabajo esclarecido del análisis y de la política.

Esclarecido y organizado, en el concepto así como en la institución.

El único efecto de superficie que sale en persecución del sujeto (se lo ve claramente en la sublevación así como en el teatro histérico) es la existencia, ya bajo la presuposición de un materialismo clarificado, de un *enunciado verdadero* dispuesto como perturbación del álgebra de la verdad.

El sujeto no es ni causa ni fundamento. Se lo tiene en aquello de lo cual es la polaridad, y soporta el efecto de su antecedencia de sí en el *esplace*. Siempre invisible en el exceso de su visible.

3

No repetiremos nunca lo suficiente que los textos del marxismo son, en primer lugar, los de la política en acto. Hace señas de lo esencial una escritura apremiante, fosforescente, juntura de la inscripción y de la prisa subjetiva. Es ahí que, al salir de la alegoría de los prisioneros, se piensa marchando. Yo soy de la opinión de Julien Gracq (entre paréntesis, con Samuel Beckett, extremo contemporáneo de la prosa, aunque él consume a Chateaubriand, y el otro a Pascal):

> Releo *Las luchas de clase en Francia* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* con una admiración e incluso un júbilo sin mezcla. Nada alcanza la altura de tono, la nitidez del trazo –que atraviesa de parte a parte sin siquiera hacer sangrar–, la alegría feroz y jovial de Marx periodista (...) ese júbilo revolucionario que no tocó exclusivamente sino a los más grandes, suerte de estado de gracia, de *gaya scienza* del apocalipsis (...) (*Lettrines*, Corti).

¿Y el resto? ¿El elefante-capital? Es el armazón de hormigón en que se juega la verdadera partida. No vayan a confundir la superficie asfaltada y el trayecto de Borg. Que el mismo hombre, Marx, sea el ingeniero del asfalto y el campeón del filete anuncia los nuevos tiempos del trabajador polivalente.

El desciframiento del sujeto político, lo tienen en su virtud de prontitud cuando Marx, Lenin o Mao, exponiéndose a lo real destructor de los síntomas de la historia, remontan una cadena hasta tener el entre-dos de los eslabones.

Lean, del primero, *Las luchas de clase en Francia*, del segundo, *La crisis está madura*, del tercero, *Investigación sobre el movimiento campesino en el Hounan*, o las extrañas directivas de la Revolución Cultural. Ejemplo tipo: «En la gran mayoría de las fábricas, la dirección no está en las manos de verdaderos marxistas ni de masas obreras», de donde se deduce que «por lo que parece, si no se hace la Gran Revolución Cultural proletaria, esto no marchará» (abril de 1969). O aun, enigmático y esencial, el año de la muerte (1976): «Ustedes hacen la revolución socialista, y sin embargo no saben dónde está la burguesía. Está en el corazón del partido comunista.»

Cuestión de tópica. ¿Dónde está la burguesía? Pero, más decisiva: ¿Dónde está el proletariado? ¿Dónde está, puesto que en el lugar donde está algebraicamente prescripto (el partido-Estado), es la (nueva) burguesía la que está a sus anchas?

No existe ningún texto marxista fundamental que no tenga por resorte la cuestión: ¿Dónde está el proletariado? De ahí que la política es la unidad de los opuestos de una tópica (la situación actual) y de una ética (nuestras tareas).

En *Las luchas de clase en Francia*, el movimiento de descubrimiento del sujeto obra maravillas del estar atrapado en la ferocidad polémica y la urgencia interviniente. Lean, por ejemplo:

> (...) mientras que la lucha de los distintos jefes socialistas entre sí pone de manifiesto que cada uno de los llamados sistemas se aferra pretenciosamente a uno de los puntos de transición de la transformación social, contraponiéndolo a los otros, el ***proletariado*** va agrupándose más en torno al ***socialismo revolucionario***, en torno al ***comunismo***, que la misma burguesía ha bautizado con el nombre de ***Blanqui***. Este socialismo es la ***declaración de la revolución permanente***, de la ***dictadura de clase*** del proletariado como punto necesario de transición para la ***supresión de las diferencias de clase en general***, para la supresión de todas las relaciones de producción en que éstas descansan, para la supresión de todas las relaciones [***relations***] sociales que corresponden a esas relaciones [***rapports***] de producción, para la subversión de todas las ideas que brotan de estas relaciones sociales.

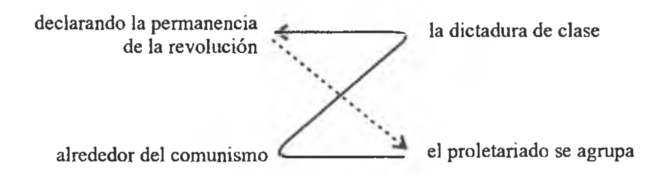
El desempeño posicional de los cuatro conceptos fundamentales del marxismo se articula con el trabajo de su topología histórica.

Estos cuatro conceptos son:

- el partido (agrupamiento del proletariado) como advenimiento del Un-Uno histórico;
- la lucha de clases (declaración permanente de la revolución) como lugar de lo subjetivo;
- la dictadura del proletariado como ejercicio centrado de la destrucción;

- el comunismo, no como utopía cerrada, sino como triple proceso de destrucción-recomposición, económico, social y cultural.

Naturalmente, viendo que el sujeto (proletario) se especifica al registrar el comunismo bajo la ley de su dictadura y en el elemento de la lucha de clases, ustedes tienen esta Z que habíamos anticipado hace dos años:



Reconozcan que, así puesta en cruz, la frase pasa a confesarse.

Estamos en estado de hacerle decir aún más, si comprendemos que la dictadura de clase es la modalidad en superyó del proceso subjetivo del cual el comunismo es la faz de justicia. La palabra «transición» no tiene sino un valor indicativo. Como lo repite Mao, sin proceso comunista, no hay comunismo. ¿Y dónde, pues, se concentra este proceso, sino en la «transición» que supuestamente conduce a él, cuyo terror dictatorial sostiene el reverso de ley restauradora? Dictadura del proletariado y comunismo son *la misma cosa* (el proceso subjetivo de la política de clase) aprehendida en su escisión de identidad en superyó y justicia.

En cuanto a la «declaración permanente de la revolución», se lee en ella sin esfuerzo que añade a la sublevación (junio de 1948: angustia taciturna de los obreros acorralados) el coraje permanente de la revolución. La revolución, es la subjetivación en el lugar de la lucha de clases.

Quien no retiene de ella sino el coraje olvida que está en el mismo punto que una angustia histórica.

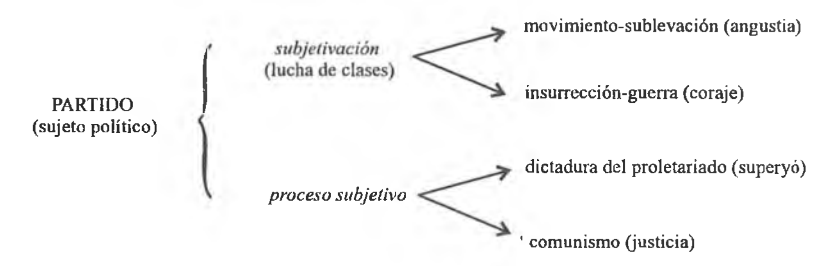
Si al menos revolución hay, lo que toda fiesta popular, en el género rompiente, peripuesto, primaveral no es, ni mucho menos.

Digamos que, ante los desafíos de la historia, declarar la permanencia de la revolución se arranca, en pleno real, a la sola suscitación de su demasiado-pleno [*trop-plein*].

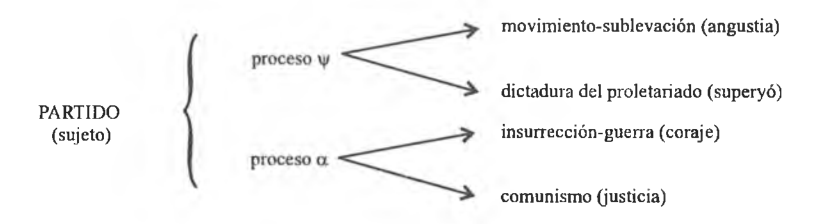
Es cuando la sublevación ensordecedora levanta la hipoteca de la ley que traza en su violencia obtusa la dirección de un compromiso hecho coraje de una subjetivación completa.

De ahí que los cuatro conceptos aparentes (partido, lucha de clases, dictadura del proletariado, comunismo) se organicen en otros cuatro,

más uno, el partido, el agrupamiento subjetivo, que no es sino el nombre genérico de lo que el nudo de los otros cuatro da a pensar:



Pueden clasificar también los cuatro conceptos de esta manera:



En el pasaje de uno a otro de estos cuadros radica toda la cuestión de un *hallazgo* del sujeto.

Se precisa, para ello, la superposición de dos grillas, la primera atenta a la dialéctica subjetivación/proceso subjetivo, que sigue en cierta forma la ley de emergencia del efecto-sujeto, la segunda a la disimetría cualitativa interna del sujeto, que trenza el álgebra pulsional del ψ –eclipse en reabertura de lo Mismo– y la topología recomponedora del α –destrucción-recomposición.

Esto es todo lo que, en la investigación, procede de un movimiento de las tópicas.

Se sabe que Freud se sometió a las mismas. Cuando pasa del sistema inconsciente-preconsciente-consciente a la tópica ello-yo-superyó, no se sabe *dónde* se encuentra el objeto idéntico de los dos cuadros. Es que se trata de inducir de uno a otro la posición correcta del más-uno [*plus-un*], la manera justa de preguntar «¿dónde está el sujeto?»

Así también para Marx, cuando pasa de partido-lucha de clases-dictadura del proletariado-comunismo, a cosas como modo de producción-relaciones sociales-ideologías.

¿Dónde está el proletariado?

El secreto del sujeto no se tiene en una tópica *y además* en otra. Reside en el movimiento por el cual una desaviene con la otra, re-produciendo así que un sujeto es la perturbación de un álgebra.

4 de mayo de 1979

El entorchado subjetivo: ψ y α.

Del sujeto como indecidible. – Hölderlin, medio-camino y encendido de la segunda mitad. – Estática del *topos*. – El cuerpo, el partido. – Fenomenología de los cuatro conceptos.

1

El efecto-sujeto, en su principio formal, no se puede reducir de ninguna manera a una contradicción simple. Es, por lo demás, la razón oculta de que se requiera una tópica para impulsar la teoría. Ustedes deben disponer de una red de conceptos, de los cuales «sujeto» designa siempre la articulación, sin que se pueda situar *en* la red el punto que este vocablo subsume.

Que se trate del sujeto en el campo de la política o del sujeto del psicoanálisis, puesto que estos dos órdenes –¿hay otros?– son aquellos donde la cuestión está más desarrollada, y aunque se disponga allí en apariencia de dos términos especificados para lo subjetivo –la clase en un caso, el inconsciente en el otro–, se procede siempre al sesgo, por una teoría del *esplace* (el capital, lo simbólico) donde se examina, en interferencia retroactiva, unos síntomas (la rebelión, la neurosis), dar razón de los cuales exige que se sitúe el *horlieu*.

Es preciso, desde ese momento, duplicar la lógica del lugar con una lógica de su interrupción, con una dialéctica del fallo [*défaillance*], basándose sobre las dos vertientes del materialismo y teniendo con qué pensar el régimen dividido de la ocupación de plazas.

Ésta es la razón principal por la cual Lacan debió, en un primer momento, prender [*épingler*] el sujeto bajo la triple instancia de lo simbólico (ley del lugar), de lo imaginario (identidad consigo de la plaza) y de lo real (dispersión). Además, en un segundo momento, saturar este orden de una aproximación topológica, en ciertos aspectos sin salida pues el

corte (del nudo) no lograba dialectizar verdaderamente la falta [*manque*] (del objeto).

El marxismo aborda el soporte-sujeto de toda política (el partido) a partir de sus tres conceptos principales (lucha de clases, dictadura del proletariado, comunismo) cuya intrincación define, incluso al parecer de Marx (vean la famosa carta a Weydemeyer de marzo de 1852), toda la originalidad de su aporte.

Por lo que a mí me concierne, preocupado por asegurar, más allá del punteo lacaniano, el vínculo de la causa y de la consistencia, afirmo que el proceso-sujeto es una contradicción de contradicciones, el entorchado de dos procesos de los cuales uno (ψ) subordina el exceso al emplazamiento, invirtiendo el otro (α) este orden.

El hecho de que no se pueda *decidir* el término dominante, ya que la doble dominación entrelaza dos procesos, es esencial para la teoría del sujeto.

El clásico debate político viene a preguntar: ¿es la *línea* lo que es principal? ¿O es la *organización*? Este debate es, por esencia, infinito, disponiendo la «línea justa» en espejo de que «el partido siempre tiene razón». La concepción maoísta de la política, cuyo corazón es afirmar que la edificación del partido exige la línea de masas en materia de organización, o sea, más allá de la línea de masas *del* partido, la línea de masas *sobre* el partido, declara explícitamente el viejo debate indecidible. En lo que ella hace teoría del sujeto.

Sin ceder en nada al indeterminismo, afirmamos que el proceso-sujeto se resuelve dentro de lo indecidible. Lo indecidible es el concepto de su constitución.

Sabemos, desde el famoso teorema de Gödel, que afirmar: «Hay lo indecidible» puede resultar de una demostración. Es decir que hay un concepto de lo indecidible, y que así amarramos firmemente la doctrina del sujeto a la posibilidad del cálculo. Demostramos el sujeto. Lo indecidible no es la libertad. Es el punto de fuga inmanente de todo orden, del cual determinamos la necesidad en el cruce de dos procesos, ψ y α.

Si la libertad es fundadora, lo indecidible es deducido.

Nos está igualmente prohibido pensar que entre los dos procesos ψ y α existe una jerarquía objetiva. Ni el exceso ni la falta tienen un privilegio intrínseco, ni tampoco pueden tenerlo la subjetivación o el proceso subjetivo. He polemizado contra la reducción de lo real a la sola figura del objeto causal porque me parecía que este logro mallarmeano, y la magnífica construcción que desagua alrededor del término evanescente,

tenían excesivamente más importancia que la dialéctica de la consistencia. No habría que concluir de ello que la teoría del sujeto es así recentrada (sobre el exceso). No hay centro en el entorchado subjetivo. Sin el apuntalamiento de la falta, el exceso no es más que una quimera izquierdista, invertida rápidamente en su contrario: una filosofía de la naturaleza, como se ve en Deleuze.

La ética, diré, no es ciertamente indiferente a la estructura contrariadora del entorchado. Distingue las hebras. Pero no autoriza a decidir sino esto: hay lo indecidible.

La ética se reduce a la máxima: «Decide consecuentemente desde el punto de lo indecidible».

Sería hablar para no decir nada, si lo indecidible no estuviese figurado en una tópica.

2

Hölderlin es la segunda figura del dialéctico alemán. Ahí donde Hegel hace círculo, él hace torsión.

Hegel deduce a Prusia como término conceptual del Estado. Éste podría ser Napoleón, Hegel acaricia su idea caballuna (el hombre del bicornio pasaba bajo sus ventanas).

Para Hölderlin, Alemania es la contraposición de Grecia. Su modernidad, totalmente kantiana, es producir lo informe a partir de lo formal, cuando los dionisíacos originarios hacían de su furia «asiática» la forma insuperada del Templo. Alemania es una nostalgia divisible, en Grecia y en sí misma, más bien que un concepto.

Hölderlin conoce la tópica del sujeto:

> El momento más audaz en el curso de un día o de una obra de arte, es cuando el espíritu del tiempo y de la naturaleza, lo que es celeste, lo que se apodera del hombre, y el objeto por el cual se interesa, se enfrentan cara a cara, en el colmo de lo feroz, porque el objeto sensible se queda a medio camino, ***mientras que el espíritu se despierta en el colmo de su potencia allí donde empieza la segunda mitad.*** Es en este momento que el hombre tiene que aguantar con la mayor firmeza; es ahí cuando se yergue, abierto a fondo, y toma su contorno para él. (*Notas sobre «Antígona»*, O, 960).

Este texto admirable es la condensación metafórica de los cuatro conceptos.

Hölderlin comenta una pregunta de Creonte a Antígona: ¿de dónde le viene, pues, la energía, la audacia, de sostenerse en la división de la ley? ¿Cómo puede ella soportar la asunción de justicia al punto precisamente donde, bajo las especies de Creonte –quiero decir, de lo que, en Antígona, es la existencia obligada del efecto-Creonte–, la violencia del superyó convoca la repetición?

Hölderlin, para elucidar este problema, va derecho a la esencia dialéctica de la subjetivación. Todo el texto soporta la insoportable torsión de la misma.

¿Cuál es la contradicción que se da en el riesgo, en el «momento más audaz»? Por un lado, el «espíritu del tiempo», lo que «se apodera del hombre». Por el otro, el «objeto por el cual se interesa».

Que haya ahí una discordia ontológica de la consistencia que «se apodera de» y de la causa (el objeto), es patente. Hölderlin afirma, por un lado, el exceso; por el otro, la plaza. Lo que «se apodera de» –y cuyo emplazamiento [*site*], al ser *horlieu*, se llama «celeste»– es aquello de lo que procede que haya que salirse de la plaza que prescribe la falta, bajo las especies del objeto que interesa. No es una fuente, un hogar, una causa. Es el proceso mismo de la fuerza en tanto que des-plazante [*dé-plaçante*]. Hölderlin va más lejos: el espíritu del tiempo «se despierta en el colmo de su *potencia*».

La definición emplazada del hombre, vinculada al objeto causal sensible, no queda sino «a medio camino» [«*à mi-chemin*»]. ¡Expresión notable! *El álgebra no es sino el medio-camino del sujeto*. El sobrepasamiento [*outrepassement*] de este medio-camino constituye un plan topológico que no es azaroso. Si la contradicción llega al «colmo de lo feroz», es que el sobrepasamiento de la plaza es exigible de lo que «enciende [*prend feu*] la segunda mitad». ¡Concisión metafórica sorprendente! La «otra mitad», es la otra dimensión, es el correlato topológico de todo emplazamiento. El álgebra es literalmente incendiada por el exceso.

¿Qué es lo que se da, entonces? Es lo que hay que «aguantar», donde ustedes leen enseguida, sobre fondo de angustia «feroz», el requisito constituyente del coraje. El coraje es el nombre del incendio topológico de las plazas, de los intereses, en la medida en que se arregla al gesto de alzarse «abierto a fondo», lo que permite «tomar su contorno». Alzarse, pues, en la abertura de lo nuevo, ilimitación aparente cuya identidad dialéctica es la limitación, el contorno. Es que el coraje, balanceo quemado (se ha «quemado sus cartuchos») en el exceso sobre la plaza, recompone enseguida –al otro lado de la destrucción que él es– el proceso subjetivo

de la justicia. La hebra α del entorchado subjetivo hace que estar «abierto a fondo» y «hallar su contorno» sean una única y misma cosa.

Y es también una única y misma cosa que seguir «el objeto por el cual se interesa» –lo que parece deber colmar el deseo– y que esté de hecho siempre, este objeto, a medio-camino.

Pues esta segunda identidad es la hebra ψ, cuyo entrelazamiento con la otra hace que, en el punto del sujeto, ustedes tengan el riesgo y el día, lo feroz y lo abierto, el medio-camino y el contorno, o sea la angustia, el superyó, el coraje y la justicia.

No hay «virtud», en todo esto. Estas palabras de Hölderlin no designan ninguna capacidad, y en un sentido, Creonte no tendrá respuesta a esta pregunta. Se trata de un momento, de un pase, en que medio-camino y fuego poetizan para siempre el efecto-sujeto.

3

La tópica se divide en estática y dinámica.

El cuadrado de base no tiende sino a cruzar las dos divisiones del proceso-sujeto:

- según la pareja subjetivación/proceso subjetivo, la cual remite, *via* la causa y la consistencia, a la lógica de la destrucción y de la recomposición;
- según la pareja ψ/α, la cual remite al primado alternado de la falta y del exceso.

Los cuatro conceptos devienen los vértices de una red de la cual «sujeto» nombra la doble articulación, o, más exactamente, el doble recorrido.

Si ustedes piensan subjetivación/proceso subjetivo, lo que es la visión *analítica* del sujeto, tienen las dos parejas angustia/coraje y superyó/justicia.

Si ustedes piensan ψ/α, lo que es la comprensión *sintética*, tienen las dos parejas angustia/superyó, coraje/justicia.

El conocimiento del sujeto despliega los dos recorridos. Cualquier análisis de neurosis o de rebelión de masas, operado desde el punto de la teoría-práctica, lo muestra claramente.

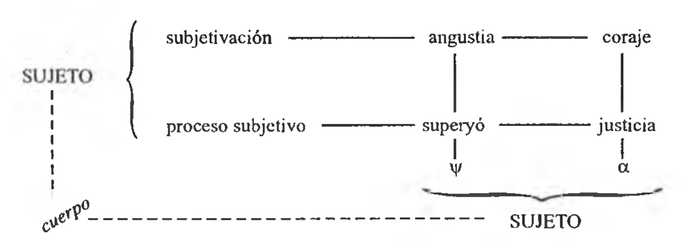
En todos los casos, el soporte a tope [*en butée*] del cruce es un término nombrable de la materialidad. Este término es lo Uno del doble proceso.

Para el psicoanálisis, es el cuerpo sexuado.

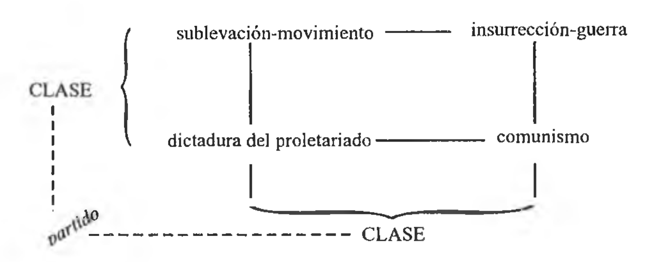
Para el marxismo, es el partido. Concebido en el espíritu de Marx como «agrupamiento» del proletariado. Es el partido en su física.

El partido es el cuerpo de la política, en sentido estricto. Que haya cuerpo no garantiza de ninguna manera que haya sujeto, ni en lo que hace al cuerpo animal, ni en lo que hace al cuerpo institucional. Pero que haya sujeto, que se *halle* un sujeto, exige el soporte de un cuerpo.

La estática del sujeto –resultado de una cadena de conceptos tan complejos como todos los de la dialéctica estructural (*esplace*, *horlieu*, término evanescente, causalidad de la falta, falta de la falta...); y todos los de la lógica del exceso (forzamiento, destrucción, división de la ley...) y la reposición vinculada del conjunto bajo las categorías fundamentales del materialismo (álgebra y topología), y así sucesivamente– da:



La traducción marxista elemental de este dispositivo formal es construible. Es preciso también, para ello, un arsenal mediador (historia y política; revolución, programa, división de las burguesías, pueblo, alianzas, modos de producción, dominación, Estado, masas, etc). Héla aquí:



En estos esquemas, el uso obligado de los trazos no debe disfrazar esto: angustia y coraje están en el mismo punto, como lo están justicia y superyó. Este punto es el de la destrucción y de la recomposición.

La estática se invierte aquí en dinámica.

Lo inesquematizable del sujeto es el hacer punto de un trazo.

4

Los cuatro conceptos, he dicho que no eran virtudes, ni capacidades. Mejor: no son experiencias. Propuse, hace dos años, las fórmulas abstractas. Ustedes ven en ellas claramente que tenemos ahí nombres para procesos, nada más.

Ni angustia ni superyó, ni coraje ni justicia son estados de la conciencia. Son categorías del efecto-sujeto. Lo que mediante ellos nos es dado a conocer, es una región material específica, al principio de toda destrucción de lo que la soporta.

1.- La *angustia* es esta forma de la interrupción que, bajo la invasión de lo real como en-exceso [*en-trop*], deja ser el orden como orden muerto. El demasiado-real [*trop-de-réel*] interrumpe en aquél el batimiento alrededor de la plaza vacía, mediante obstrucción, cuando el coraje opera mediante desreglamiento.

Se puede decir que la angustia designa el momento en que lo real *silencia* [***tue***] lo simbólico, más bien que escindirlo.

Desde ese momento la subjetivación bloquea la regla sin anular el espacio de la misma. Este espacio paralizado hace del desorden la muerte del orden, bajo el concepto de este orden.

Históricamente, la angustia existe como denominación del «vacío de poder» [*«vite du pouvoir»*], esta obsesión de los políticos. Lo que, por supuesto, rige la posición de este vacío –como si la plaza inocupable estuviera de repente en todos lados– es la intolerancia al desorden, porque es retenido, bajo el mantenimiento formal de la ley, en la figura (muerta) del orden.

Cuando hacia el final de Mayo de 68, el diario *Le Monde* saca el gran viraje que lo ponía del lado de la contra-revolución (Beuve-Méry titulaba: «¡Basta!»), argüía el caos y transmitía la angustia como llamado violento al superyó gaullista.

La angustia efectúa la destrucción del sentido como caos, de manera que la ley, siempre indivisa, brille en la lejanía de lo que ella ya no rige. La angustia mantiene el exceso en la adherencia topológica. Paralizado este orden, la ley ordena que yo porte su cadáver entero. La interrupción es *pegada* [***collée***] al *esplace* bajo emblemas fúnebres. Al principio de la angustia, hay la producción mediante el exceso de una pregunta sin respuesta (el coraje es una respuesta sin pregunta): «¿Qué se quiere de mí?». Pero el lugar en que resuena esta pregunta sigue siendo, aunque herido de muerte, el orden antiguo de la plaza.

La angustia, como se ve en las sublevaciones mudas y suicidas (junio de 1848, por ejemplo), implica en su efecto la muerte de la destrucción misma, la destrucción de la destrucción. Es el más reflexivo de los conceptos del sujeto. Se trata de esta forma del exceso mediante el cual la plaza *implosiona*.

2 - De ahí que la angustia recurra al *superyó*. La angustia es esta faz ineluctable de la subjetivación que, atrapada en las redes del orden muerto, recurre al mantenimiento reforzado de la ley. Los freudianos nombrarán aquí la práctica angustiada del autocastigo. El exceso es lo que la angustia *es* en la intolerancia de su ser. Es el exceso obstaculizado por su propio principio: la adherencia topológica. Sacrificar el exceso a la restauración de la plaza, ordena la subjetivación al proceso subjetivo conservador: el superyó. Esta correlación define la hebra ψ del entorchado subjetivo.

¿Qué es el proceso de tipo superyó? Figura de la consistencia, repone en plaza el exceso *distribuyéndolo por todas partes sobre las plazas*. El superyó es lo estructural del exceso. Mediante él se efectúa la algebrización de lo topológico, como si, henchido de angustia subjetivante, el lugar se recompusiera sobre sí mismo en la prescripción aterradora del emplazamiento.

De hecho, el superyó es el proceso subjetivo del terror. La descripción de Hegel, relacionada implícitamente con el terror robespierrista, puede aquí bastarnos, articula:

- la «destrucción de la organización real»;
- el orden indiferente de la muerte;
- la universalidad del exceso, que hace de cada uno, en su plaza, un sospechoso.

Se ve allí cómo la figura feroz de la ley, su esencia de no-ley, es, en el efecto de superyó, liberada, omnipresente:

> Mientras que ella (la universalidad) terminó con la destrucción de la organización real y subsiste únicamente para sí, es ahí su único objeto, –un objeto que no tiene ningún otro contenido, posesión o ser-ahí, ninguna otra extensión exterior; pero este objeto es sólo el saber de sí, como Sí singular absolutamente puro y libre. (...)
> La única obra y operación de la libertad universal es, pues, la ***muerte***, y, más exactamente, ***una muerte*** que no tiene ningún alcance interior, que no realiza nada, pues lo que es negado es el punto vacío de contenido, el punto del Sí absolutamente libre. La muerte es así la más fría y la más llana, sin más significación que cortar una cabeza de col o beber un trago de agua.
> Es en la banalidad de esta sílaba sin expresión que reside la astucia del gobierno, el entendimiento de la voluntad universal, su realización. (...)

> Si la voluntad universal se atiene a la acción efectiva del gobierno como al crimen que éste comete contra ella, entonces el gobierno, por el contrario, no tiene nada de determinado o de exterior por donde la falta de la voluntad opuesta a él se manifestaría, pues, enfrente de él, como la voluntad universal *efectiva*, no hay sino la voluntad pura, inefectiva, la *intención*. *Ser sospechoso* sustituye al ser *culpable*, o tiene del mismo la significación y el efecto; y la reacción externa contra esta efectividad que reside en el interior simple de la intención consiste en la destrucción brutal de este Sí en el elemento del ser del cual no se puede eliminar nada más que su ser mismo (*Ph. E*, II, 135-137).

La ferocidad *emplazada* extermina las intenciones sin consideración por los hechos. Es suficiente ser para ser juzgado de más. De ahí que sea fútil examinar el terror a partir de la actividad divisible de los actos. Es, por el contrario, de la impotencia de la angustia para efectuar la división, que hay que partir.

Retengamos, del texto impecable de Hegel (el cual, por lo demás, no juzga: el terror es un momento obligado del devenir de la conciencia-de-sí) que el terror es un fenómeno del sujeto, y no del Estado. El «gobierno» no es sino el modo de ser de lo universal (o sea, para nosotros, de la universalidad del exceso distribuido en el imperio muerto entero de las plazas). Esto quiere decir que el terror es una modalidad de la política y no el producto mecánico del Estado moderno. Si ustedes quieren comprender e impedir el Gulag, ataquen a la política de Stalin, caracterizada como determinación subjetiva racional. La idea inversa, que quiere determinar la política de Stalin, incluso la política marxista en general, a partir del Gulag, no conduce a nada más que al moralismo vulgar.

Ahora bien, el grave inconveniente del moralismo vulgar es su impotencia. Quien quiera terminar con el Gulag y el terror, debe seguir el camino marxista del sujeto político, cuyo terror es un estado dialéctico, una figura propiamente restauradora. La protesta moral prepara en verdad la *repetición* del terror.

La esencia del terror es política. Hay que comprender el Estado terrorista a partir de la consistencia subjetiva de una política, remitida a su raíz: la subjetivación, la angustia soviética, la angustia de la guerra civil y de la NEP[97]. Hay que pensar el Estado a partir del terror, y no el terror a partir del Estado.

---

[97] Se trata de la «Nueva Política Económica» implementada en la U.R.S.S. en 1921. (N. del T.)

La denuncia del carácter represivo y sangriento de una política *no es* la crítica real de esta política, ni permite, jamás, terminar con ella.

Nosotros, marxistas, somos los únicos antistalinistas consecuentes y eficaces, porque somos los únicos en penetrar, para refundarla, la política de Stalin. Tememos a los «antistalinistas» vulgares, no porque griten en contra de los campos [*camps*] y las torturas –tienen plena razón–, sino porque organizan, bajo los temas inoperantes de la objetividad estatal o de la «ideología totalitaria» la debilidad ante la lógica subjetiva del terror. Sí, nosotros tememos su debilidad política, su aquiescencia involuntaria, aunque invertida, a la angustia restauradora, a la correlación ψ, de la que ellos no designan la inherencia subjetiva, la profunda fuerza política.

3.- *El coraje* está en el mismo punto que la angustia. Es lo que se balancea en el exceso. Se sostiene, sin embargo, de la división de la ley, de una apuesta sobre lo real, de manera que efectúa el desorden como orden del sentido. El imperio del coraje es la vida excesiva. Su correlato reactivo es el orden muerto del que está cargada la angustia.

El coraje efectúa la interrupción de la ley muerta en beneficio del exceso, dividiendo así la prescripción de la plaza mediante el investimiento *completo* de sus vecindades. Todo coraje llega a pasar por donde no era, anteriormente, visible que alguien pudiera encontrar un paso.

Franquear la amenaza de muerte, la cual nunca tiene otro sentido que el «no-estar-más-en-su-plaza», deviene la nueva ley, que hace vida de la muerte misma.

La angustia es de-sente[98], soportada mediante el *esplace* subsistente por una ley bloqueada.

El coraje es in-de-sente[99], soportado por el exceso bajo una ley escindida.

¿Quieren ustedes una regla simple cuando los carcome la angustia? Busquen el acto valiente ante el cual ustedes refunfuñan, lo real que ustedes creen imposible y que es real por eso mismo. Busquen su indecencia [*indécence*] del momento. Su precisión los sorprenderá, y la angustia es aquí lo que los guía hacia la verdad.

Todo esto está excelentemente dicho en la novela de Stephan Crane, *La roja insignia del coraje*. Verdadero manual de la subjetivación anónima donde la unidad de los contrarios de la angustia y del coraje produce literalmente el sujeto, en el doble sentido del héroe y del tema [*sujet*] del libro.

---

[98] Juego homofónico entre ***dé-sens*** («sentido-dado») y ***décent*** («decente»). (N. del T.)

[99] Juego homofónico entre ***in-dé-sens*** («sentido-no-dado») e ***indécent*** («indecente»). (N. del T.)

> Él se descubrió el poder de contemplar con una mirada de juez la baratija chillona de sus ideas de hace mucho tiempo y fue grande su alegría al saber que las despreciaba.
> Esta convicción fue acompañada de cierta seguridad. Él sintió un aplomo calmo, sin falsa aserción de sí, sino nutrido de una sangre generosa y vivificante. Supo que ya no temblaría al gesto de sus guías señalándole una vía, cualquiera que debiera ser. Él había ido a tocar con el dedo la gran Muerte. De ahí en más, él era un hombre: ¡había conquistado el coraje! (...)
> El hombre joven sonreía, pues veía que el mundo era un mundo a su talla, aunque a la de otros aparecía hecho de juramentos y de muletas. Se había purgado de la roja hartura de la contienda. La sombría pesadilla se encorvaba detrás de él, en el pasado. Ciertamente, él había sido un animal, una bestia dolorida y calada de sueros, bajo el aliento quemante y la angustia de la batalla. Él se tornaba ahora, con un deseo de amante, hacia la imagen de cielos apacibles, de praderas reverdecientes, de frescos arroyos, hacia una existencia de paz eterna y dulce.
> Al otro lado del río, un rayo de oro atravesó la cohorte de pesadas nubes de lluvia. (S. Crane, ***La roja insignia del coraje***, Livre de poche, 185-186).

No se podría decir mejor por qué emparejamiento con la angustia el coraje, brecha practicada en lo inadvertido, se abre a la disipación serena, justiciera, de la ley.

El coraje nombra la causa ausente que obstruye lo real bajo el desempeño de una división del lugar. Esta división *prueba* la ley, en lugar de recurrir a su restauración.

4.- *La justicia*, consistencia para la prisa de la causa, viene a relativizar la ley, cuando el superyó la absolutiza. El efecto de recomposición está esta vez bajo la máxima: «Siempre más de real [*plus de réel*], y menos de ley [*moins de loi*].» Si en el superyó, la no-ley no es sino la barbarie universal de la ley, en la justicia ella es corrosión de la ley misma. Es principio subjetivo del debilitamiento del derecho.

El resorte activo de la justicia, a la inversa del superyó, es la topologización del álgebra. La vecindad se subordina a lo elemental. La justicia es *la confusión de las plazas*, lo contrario, pues, de la justa plaza.

La justicia retroactúa –correlación α– por legitimación *aproximativa* del coraje, cuando el superyó –correlación ψ– designa los *rigores* de la angustia.

La división del proceso subjetivo se hace según la distribución del exceso, ya sea por el lado del orden, al interior de cada plaza, ya sea por el lado de su anulación como proceso continuo.

Lo indecidible es que este «ya sea... ya sea» haga una trenza, y no una alternancia ni una simple coexistencia.

El superyó es la faz restauradora de la recomposición (lo que no quiere decir repetitiva. Stalin no es el zar, ni Robespierre Luis XI). La justicia es el aspecto instaurador.

Pero toda instauración restaura.

Reconozcan que he aquí una excursión fenomenológica placentera. Duplíquenla, les ruego, con fríos matemas que dan el pensamiento de la misma.

Aunque siempre ciega, una decisión deja decir *après-coup* la esencia de su indecidibilidad.

11 de mayo de 1979

Diagonales de lo imaginario

Horizontales, verticales: ¿diagonales?. – Lo imaginario como saturación de la estática del sujeto. – Ejemplos de diagonales. – Dogmatismo y escepticismo. – Brevedad de lo imaginario. – ¡Recuerdo, recuerdo! ¿Qué quieres tú de mí?

1

Volvamos un poco sobre la estática del sujeto.

Hemos establecido las correlaciones *horizontales*: angustia-coraje es la escisión subjetivante, superyó-justicia la contradicción del proceso subjetivo.

Hemos establecido las correlaciones *verticales*: angustia-superyó define la hebra ψ del entorchado, coraje-justicia su hebra α.

Habíamos afirmado el tope-interrupción de estos dos vínculos: el cuerpo, ὑποκείμηνον general del efecto-sujeto, portador de lo indecidible.

¿Hay correlaciones *diagonales*? ¿Qué significan las parejas coraje-superyó y angustia-justicia?

De una estática que comporte todos los sistemas de enlace, se dirá que está saturada. ¿Está saturado el esquema del sujeto?

Respondo enseguida: Sí. *Lo que satura la estática del sujeto no es otra cosa que lo imaginario.*

Las diagonales representan las dos grandes funciones imaginarias, que son también el concepto formal de las ideologías: la función dogmática y la función escéptica.

Que la saturación diagonal sea la definición misma de lo imaginario está en la misma orientación de la enseñanza de Lacan, así como en la legítima descendencia de la teoría marxista de la ideología.

Cuando Thomas Münzer incendia los campos alemanes bajo un propósito igualitario comunista, subjetiva valientemente, sobre un fondo de muerte, y recurre a la justicia.

Cuando él nomina su coraje a partir de la convicción absoluta que tiene de que Cristo quiere la realización de este plan, articula imaginariamente la bravura rebelde sobre el superyó cuya alegoría es el «reino de Dios».

Cuando los guardias rojos de Pekín atacan a la nueva burguesía burocrática, para la efectuación de un programa comunista, son entorchados por la α, aunque al invocar como garantía la «autoridad absoluta del pensamiento de Mao Tsé-Tung», se suturan ideológicamente a la ψ.

Cuando el establecimiento de la democracia de masas, actualidad inmediata del comunismo político, está acompañado de prosopopeyas terroristas contra los «espías» y los «traidores», es que la precariedad de la ley, tal como la instaura el proceso de tipo justicia, expone enseguida a la angustia, para la cual la parada [*parade*] es la exageración imaginaria del riesgo, como fijación de un real cuya confusión de plazas suscita lo demasiado-pleno [*trop-plein*].

Cuando los comunistas utópicos, figuras ideales de la no-ley, están acompañados, como se ve en Fourier, de un infinito detalle de prescripciones y de deberes, rigiendo de manera combinatoria el todo de las pasiones y no dejando en verdad el ocio de ninguna vecindad, es que conviene tapar la abertura, supuestamente general, de la regla, mediante la deducción estricta de *todo lo real*.

Lo imaginario es así lo que establece conexión *entre* las hebras α y ψ, nombrando en lo ideal la incesante inversión práctica de sus dominios [*dominances*] respectivos. Lo imaginario es lo que constituye el parecido [*semblable*] y el semblante [*semblant*] entre la falta y el exceso.

Mediante lo imaginario, el coraje *evoca* el superyó al mismo tiempo que *convoca* a la justicia. Lo imaginario protege de la angustia, del punto de donde se infiere la justicia y que induce el coraje.

Porque hace una sutura diagonal de las hebras del sujeto, lo imaginario calcula este inexistente que es la identidad consigo mismo. Retomen mis ejemplos, verán que cada vez, es de confortar el coraje (*via* el superyó), o la justicia (*via* la angustia) de un principio fijo de identidad, que se asegura la toma imaginaria, ya sea que se trate de la ley de Dios, del culto de Mao o de la manía utópica.

Las diagonales producen «yo» [*du «moi»*], producen parecido [*du semblable*], lo que es la ficción fecunda de una unión ψ–α, por donde el sujeto se disimula la división que lo hace ser.

Lacan se felicita, con justa razón, por la «cuña que introducimos al volver a colocar en su lugar la evidencia engañosa de que la identidad

consigo misma que se supone en el sentimiento común del yo[100] tendría algo que ver con una pretendida instancia de lo real» (*E*, 69).

Esta «cuña» no es otra que la distinción estática entre la conexión horizontal (conceptual) y la conexión vertical (real) por una parte, la conexión diagonal (ideológico-imaginaria) por la otra.

Lo imaginario, inducido por la conmutación del dominio [*dominance*] entre falta [*manque*] y exceso en el entorchado subjetivo, representa falazmente lo indecidible como desde siempre decidido.

Ya sea (dogmático) que haya dominio [*surplomb*] legal sin cortes sobre el coraje, ya sea (escéptico) que la no-ley de la justicia no represente sino la eterna indecidibilidad de la ley.

Lo imaginario tiene dos máximas: «Garantizado por el otro, puedo y debo todo» – «Como no hay otro, no puedo y no debo nada».

En todos los casos, el reino de la moral es el contrario propio de la ética.

Por desgracia, somos todos extremadamente morales. Nadie puede sustraerse a la saturación.

2

El coraje se sostiene imaginariamente de un punto fijo, por el cual la recomposición (como justicia) se anticipa en su contrario superyoico. La asamblea insurreccional efectúa una escisión evasiva de la ley, pero enseguida no hay sino traidores que ejecutar.

Sartre vio bien este punto en *Crítica de la razón dialéctica*, cuando genera a partir del grupo en fusión (que, por lo demás, sería más bien registrable en el ψ de la subjetivación angustiada) el grupo juramentado, donde reina la fraternidad-terror. El inconveniente es haber presentado como figuras sucesivas del fenómeno lo que es la coexistencia de sus ligazones, verticales y diagonales, y haber así faltado el punto en que lo imaginario se desvincula de lo real. Es que Sartre tiene una concepción *simple* del sujeto. Enumera las hebras del mismo, sin poder pensar su trenza.

En verdad, el trabajo fenomenal del terror en la democracia de masas es aquello por lo cual lo absoluto imaginario de la convicción algebriza el coraje, cuya esencia es topológica. Aunque se balanceen según vecindades objetivas, pero desconocidas, y sigan el recurso inmanente del exceso, ustedes afirman, chinos, que todo resulta de la «última directiva del presidente Mao», a la cual

[100] *Moi*, en el original. (N. del T.)

conviene obedecer mecánicamente, o, iraníes, que Dios procede por vuestra modesta mediación a la expulsión del Satán-Sha.

Esta diagonal inevitable dogmatiza el coraje. El correlato de angustia se encuentra en ella mediado por la parada [*parade*], a la que de todas maneras recurre, de una anticipación superyoica. La angustia requiere el exceso en la plaza misma del terror, y este requisito es lo real de la correlación ψ. El coraje exime de una dogmática ideal, diagonal imaginaria que asegura, al mismo tiempo[101], que el coraje se exponga a lo real sin destruir la destrucción.

Simétricamente, el proceso de justicia, que es debilitamiento de la ley en beneficio de lo real, genera una esencial incertidumbre acerca del emplazamiento subjetivo. Fidelidad precaria a la subjetivación valiente, la justicia es, por excelencia, lo que angustia en cuanto a las virtudes de la regla para protegerse de lo real. La justicia no es de ninguna manera el procedimiento de la serenidad. Más bien induce el «todo va hacia el mar» del Eclesiastés, lo imaginario caótico del de-sente [*dé-sens*].

La justicia es acompañada de una vacilación de las certezas, donde la confusión de plazas se basa imaginariamente sobre su propia eternidad. «Jamás ha habido reglas», tal es la ficción diagonal contrariante mediante la cual la justicia protege de las pulsiones restauradoras de las cuales la angustia es el polo.

Cada uno prefiere sobrecodificar idealmente la justicia, reglar la no-ley futura, nombrar indefinidamente, desde el fondo de las edades, lo que será cuando todos los lugares conocidos de nominación hayan sido sucesivamente arruinados. Es que cada uno duda *esencialmente* de la autonomía real de la justicia. Cada uno combina la diagonal dogmática del punto fijo, garantía llegada del futuro, a la diagonal escéptica del desorden, garantía llegada del pasado.

Se precisa toda la coherente bravura de los Marx y de los Mao para rehusarse a legislar sobre el comunismo de otro modo que desde el punto real de la subjetividad política. Se precisa todo el rigor de Lacan para no argumentar jamás a partir de un caso de curación.

3

Reconozco, llegado a este punto, mi escaso interés en continuar. A pesar de su leyenda, nada más estructural, y en última instancia más

[101] Literalmente: «en el mismo punto» (*au même point*).

pobre, que lo imaginario. Nada, tampoco, tan evidentemente necesario. Comprendo la tentación de recorrer hasta la saciedad los arquetipos de la felicidad y la desgracia, adornados con metáforas de la naturaleza. Por un lado, el registro de su esplendor inmanente, para confirmar que hay (pero no hay) Omni-Potencia. Por el otro, el de su indiferencia anárquica, para establecer que estamos arrojados sobre la tierra sin fuego ni lugar (pero siempre hay Lugar, y, Hölderlin, Fuego).

Pascal trató a fondo la cuestión, con su miseria y su grandeza. Dialéctico, busca el punto divisible de donde esta alternancia de las representaciones desaparece en beneficio de lo puro real del sujeto (cristiano, es el nombre de un sujeto tal). Está comprobado que este punto *inexiste en Dios* (pues contentarse, como lo hace Descartes, con su existencia, no es sino idolatría), y *excede en el Texto* (pues no es sino en una lectura topológica de los Testamentos, resolviendo la letra en lo que la desborda en figuras, que se descubre que estas Escrituras exceptúan al mundo).

La Santa Biblia es la huella excedente para el Dios que falta.

Es particularmente cómodo establecer, para el cristiano Pascal, su nudo de angustia (vean el «misterio de Jesús»: «Él sufre ese dolor y ese abandono en el horror de la noche», de superyó (Dios es incontestablemente terror), de justicia (el orden de la Caridad disuelve en la gracia todas las reglas mundanas del lugar) y de coraje (hay que apostar, contra la diversión).

Miseria y grandeza son las diagonales, donde Pascal reconoce exactamente lo imaginario escéptico y la exageración estoica. De ahí que convenga entretenerse con Monseñor de Saci sobre Epícteto y Montaigne. La disipación de los imaginarios unilaterales de la moral introduce negativamente a la dialéctica del sujeto.

La teoría marxista de la ideología se resiente de la irrefutable delgadez de las diagonales. ¿Qué tener que decir, sino su evidencia de que toma la trenza, en las formulaciones separadas de la «condición humana», dogmáticamente exaltada en su potencia de absoluto (arte y religión), escépticamente acorralada a su carencia y a la inevitabilidad de la muerte? Mostrar que todo ello nos pega [*colle*] y toma el sesgo de una negación trascendente de la lucha de clases no va más allá de una constatación de bedel materialista.

El «mundo invertido» no alimenta en mí sino la pasión de su derechura.

Al mismo tiempo, admito que el constreñimiento imaginario, una vez reconocido en su principio, no me parece exigir ninguna postura escandalizada. Incluso el famoso «culto de la personalidad», en su co-

rrelación manifiesta con las angustias oblicuas de la bravura justiciera, me parece más bien resultar de la inevitable presunción de lo Uno que de las infamias dictatoriales, las cuales se hacen pasar por la realidad, y se acomodan a la necesidad de la mediocridad de imagen más completa. Nadie tuvo nunca necesidad del culto de Guy Mollet para consentir masivamente, durante la guerra de Argelia, la masacre de un millón de argelinos, con torturas y campos, horrores tanto más patentes en cuanto, a diferencia de la empresa staliniana, de donde al menos salió una Rusia gigantesca, no iban a servir sino para demorar seis o siete años la inevitable independencia, y en cuanto así se masacraba, rigurosamente, para nada.

Yo participé, ciertamente, del «culto de Mao», sesgo por el cual, con millones de otros, imaginé el punto fijo en el cual localizar el balanceo del coraje y la transformación completa de mi existencia práctica y de mis convicciones en la segunda mitad de los años sesenta y los primeros años setenta (grandes años si los hubo). Conozco retrospectivamente los aspectos ridículos de los mismos, las irrealidades que la trayectoria subjetiva en la que este culto hacía diagonal me permite, expuesto a lo real, designar claramente. Pero admito no tener ningún remordimiento de haber pasado por ello, ni incluso de alimentar, cuando me acuerdo de esa época, una incoercible nostalgia. Después de todo, los intelectuales llamados de izquierda eran vigorosos e innovadores bajo Stalin de otro modo de lo que lo son en el marchitamiento provincial de sus pequeños sentimientos y de sus costumbres banales. Yo no compro ni la revancha póstuma de Camus sobre Sartre, ni el elogio inmoderado de Raymond Aron, de la opinión de que se estaría «menos engañado», esto que, en efecto, se logra sin esfuerzo cuando no se toma más riesgos que el de seguir la pedagogía del mundo como marcha. Los izquierdistas de después del 68, los veo menos, así como lo pretenden hoy, víctimas de una ilusión devastadora, que llevados más allá de sí mismos por la historia, de donde se inferían imágenes, consecuencias unificantes, y no...[102]

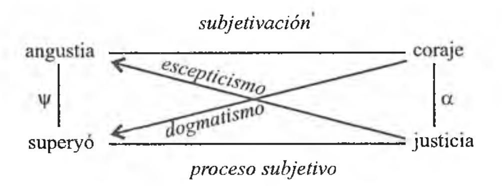
¿Esto quiere decir que haya que alabar el poema de lo imaginario? No, ciertamente. Se ve bastante que no le rindo honor, diagonal insensata del de-sente [*dé-sens*], o desamparo del au-sente [*ab-sens*] en el lugar del *in-de-sente* [*de-sens*], sino a partir de lo que lo soporta en el sujeto como proceso efectivo.

[102] El texto se interrumpe abruptamente en el original. (N. del T.)

Incluso la poesía, contrariamente a lo que arrastra consigo de explicaciones académicas, se alimenta de lo topológico de la lengua, y no de lo imaginario. Es una directiva de Mallarmé:

> Es de nuestros verdaderos bosquecillos ya completo el exilio
> Donde el poeta puro tiempo tiene por gesto humilde y grande
> El prohibirle el sueño, enemigo de su cargo.

No prohibamos, sino resumamos:



Saturada, la estática del sujeto ya no espera más que su impulso vital.

Es el famoso golpecito con el dedo de Dios para la puesta en marcha del mecanismo. Dios, soy yo [*Dieu, c'est moi*]. Moderno tanto como pueda serlo, me contentaré con un proyecto de ingeniero.

18 de mayo de 1979

Esquema

Irrealizable. – Lo subjetivo formal. – Puntualidad – Eje de abolición. – Recorrido. – Acción, reacción, estabilización. – El caracol.

1

La figuración del sujeto como indecidible se da en la imposibilidad de su esquema. La tarea aquí emprendida es, pues, imposible. El diseño que vamos a trazar debe interpretarse a partir de sus proyecciones y de sus puntos límites. Organiza síntomas para lo inesquematizable.

Ni la ruptura cualitativa, cuya operación es práctica, ni la contradicción, cuyos términos no tienen unidad de plan, pueden producir imagen.

No hay una geometría de la dialéctica.

Lacan lleva a cabo su discurso como diseñador de un esquema imposible. Indica, sin hablar, el punto donde lo real no puede hacer punto.

2

Sea, en primer lugar, el *esplace*, lugar del advenir *horlieu* del sujeto. El límite de la distribución de las plazas es fijado allí por la plaza vacía, la plaza inocupable, base estructural del *horlieu*.

¿Cómo representar la plaza inocupable? La indicaremos oblicuamente mediante un agujero.

Partimos, pues, de un plano agujereado, en que ya nos falta lo esencial: que el agujero es una plaza, vacía; luego, un punto como los otros, disipado entre los otros, si no es que falta-en-su-plaza [*manque-a-sa-place*].

¿Pero cómo representar que el sujeto, en posición de exclusión interna, vacila «alrededor» de la plaza vacía, que él in-ocupa [*in-occupe*]? No tendremos ahí sino una aproximación grosera. Para designar que la ocupación

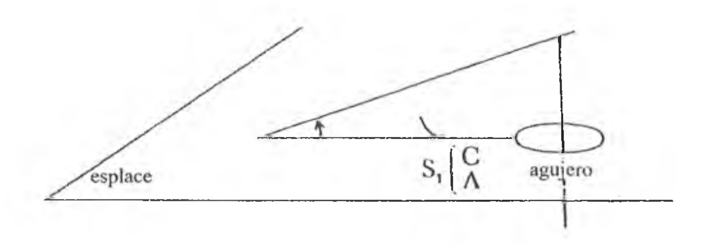
de la plaza vacía es un movimiento estructural, el batimiento, el eclipse, nos es preciso tener con qué esquematizar que «algo» del *esplace* ocupa y no ocupa, llena y no llena, el agujero en el plano.

Me decido para la solución por un vector, sin origen, orientado hacia la plaza vacía. Esta polarización vectorial, tomada en su límite, constituye el uno de la ocupación (es el agujero el que rige la orientación) y de la inocupación (el vector no tapa el vacío).

Nuestra segunda tarea es introducirnos en topología mediante la esquematización del exceso, la visualización del *horlieu*. Nos es preciso algo que no sea ni pura pertenencia al *esplace* ni simple ocupación del vacío, sino que haga vecindad de los dos y se estibe así en lo estructural del sujeto.

Lo fijo mediante una angulación que, al introducir además del plano el espacio, simboliza lo que hay de desgarramiento destructor en el exceso, destructor de la unidad de plano, al mismo tiempo que, ateniéndose al aplomo del vector, queda estructurada por el batimiento cuya banalidad vacilante interrumpe.

Este dispositivo de encuadramiento merece ser llamado lo *subjetivo formal*.



Lo subjetivo formal combina, en un proceso único, el movimiento vectorial polarizado sobre el vacío y la angulación que lo sustrae al *esplace*.

Una *posición subjetiva* es un punto S_1, tomado en la vectorialización (emplazado [*place*], por consiguiente, al mismo tiempo[103] que excluido, de lo que se mueve respecto de la plaza vacía), e igualmente soporte de una distancia de ángulo diferencial, a la vecindad espacial de S_1 (y, pues, en exceso de interrupción sobre el batimiento que lo lleva hacia la inocupación del agujero).

[103] Una vez más: *au même point*. (N. del T.)

Este punto S_1 es subjetivante, unidad mínima del batimiento y de la interrupción, de la pertenencia algebraica y de la distancia de adherencia topológica.

Que se someta a la atracción estructural se designa como la angustia, A, donde es de lo que en el exceso corre peligro de *privarlo de la falta* que se recurre al *esplace*. Que sea efectivamente repulsión y privación de la polaridad de la falta se registra como C, el coraje.

S_1, tomado en el doble constreñimiento del vector y del ángulo, se escinde al mismo tiempo [*au même point*] en A y en C; uno, en cierto modo «hacia lo bajo», el otro, «hacia lo alto».

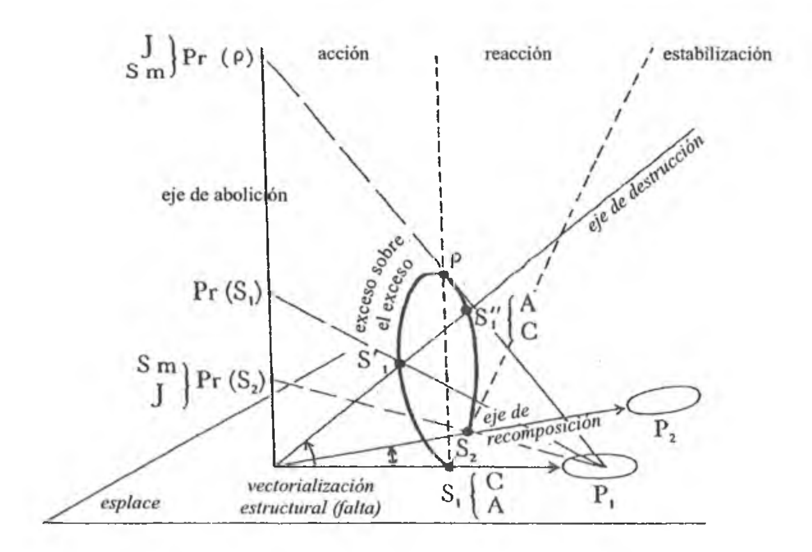
3

¿Cómo representar el proceso subjetivo? La idea simple es hacer una integral de trayectoria, por ejemplo, pongámosle, de S_1, hasta la línea de ángulo que se supone que acota lo subjetivo formal (en cuanto al exceso). Llamemos S'_1. a este punto. El proceso subjetivo sería el recorrido $S_1 - S'_1$.

El carácter grosero de esta hipótesis necesaria se debe a que ni la destrucción si sobre todo la recomposición aparecen claramente.

¿Cómo localizar esta deficiencia dialéctica? La recomposición, es un nuevo *esplace*. Para producir una imagen de que es del proceso subjetivo que procede la recomposición, vamos a disponer, en posición de porvenir formal del trayecto –luego, a partir de la consumación del ciclo–, un eje de recomposición, con su plaza vacía propia arriba de la precedente. El primer eje de ángulo, tenido por máximo del exceso, se presenta entonces como eje de destrucción. La dualidad de estos ejes, unificada por su base común en la primera vectorialización, simboliza, a nivel del encuadramiento formal, que el sujeto es proceso de destrucción-recomposición.

Para emplazar superyó y justicia, nos damos, como referencia límite de toda destrucción concebible, un eje vertical, bien llamado eje de abolición, que incluye el repujado al infinito de la plaza vacía. Eje según el cual no habría más que lo real, y nada de ley. Eje del coraje sobrehumano, de la angustia intolerable, de la justicia integral y del superyó muerto.



La localización conceptual del proceso subjetivo se hará, a partir de la plaza vacía, mediante proyección sobre el eje de abolición de una posición subjetiva. El punto de proyección da en cierto modo una medida relativa del trayecto. Ahí aún, es doblemente definido: por el origen «esplazado» de la proyección, lo que es su dimensión superyoica; por el eje de abolición mismo, que soporta su dimensión de justicia.

4

¿Qué es un proceso-sujeto? Sigamos sus tramos.

El impulso vital destructor dado en la diferencial A/C lleva el exceso de S_1 hasta S'_1, y en verdad más allá, en este fragmento de la curva que llamaremos el exceso sobre el exceso, entre S'_1 y $S"_2$, y que es en cierto modo el inevitable caso izquierdista de toda trenza subjetiva, momento en que la destrucción sobrepasa sobre su propia forma estructural, sobre su asignación angular al esplace, como tomada en un vértigo de abolición –cuyo tema angustiado exige que uno se arroje en la hoguera del mundo.

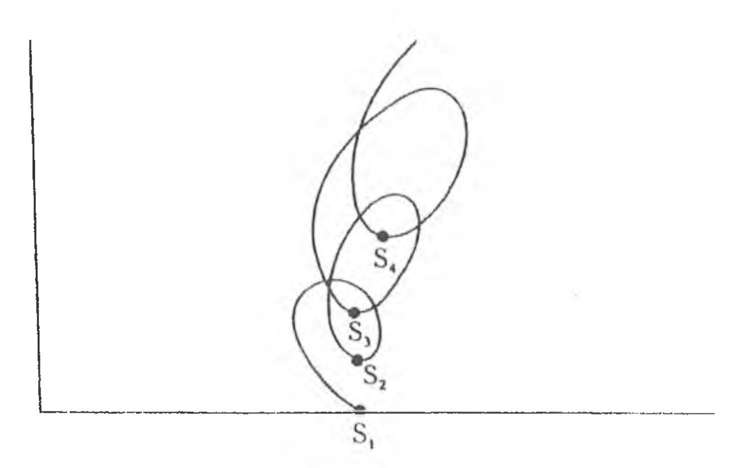
En el punto ρ, límite extremo de lo que el coraje puede soportar de exposición a lo real, y máximo de altitud para la proyección J/Sm, se inicia un «descenso» localizable en $S"_1$, del hecho de que la angustia tiene allí más importancia que el coraje, la atracción que la repulsión. Es lo que se

puede llamar el momento de la subjetivación regresiva. Correlativamente, las proyecciones dan una idea de que la instancia superyoica tiene más importancia que la «subida» justiciera.

En S_2, por último, hay punto de detención sobre una vectorialización recomponedora, arreglada a la falta.

Si desde S_1 se traza lo que lo conecta a ρ, punto máximo del exceso, y a S_2, punto de detención en que el exceso se resuelve en la inmanencia partitiva, se recorta tres zonas, en el ángulo derecho de la abolición y de la conservación. A la izquierda, la zona de la *acción*, reglada por el primado del coraje y la verticalización creciente de la proyección J/Sm. Al medio, correlativa de la subjetivación regresiva, la *reacción*, donde A predomina sobre C, y donde el punto J/Sm vuelve a descender. A la derecha, la *estabilización*. Comprenderán que se trata ahí de tres momentos simultáneos de todo dato subjetivo. El espacio, superioridad sobre el tiempo, nos recuerda esta coexistencia.

Ustedes pueden evidentemente continuar:



Ahí tienen, completo, el caracol desmontable de la periodización.

25 de mayo de 1979

La ética como disipación de las paradojas del espíritu de partido

Nuevamente Antígona.– La ética es resto de la política.– Lógica de la decisión no calculable.– Ceder o ser.– Los procesos de Moscú.– El espíritu de partido.

I

De Hegel a Lacan, la referencia de la ética es sofocleana. ¿Quién es Antígona? He aquí la cuestión.

Bien imaginan ustedes que no voy a decirles: para nosotros, marxistas, Antígona es la expresión de fuerzas sociales arcaicas. Contra el derecho de la Ciudad, cuyo despotismo es laico, estas fuerzas recurren al viejo derecho no escrito de la sangre y de la familia. Eso no les resolvería nada. Tendrían ahí ese género de verdades marxistas –pues es cierto– gracias al cual hemos caído por debajo de la inteligencia histórica burguesa, sin ganar nada por el lado de la energía de ruptura.

Otra formulación de este punto es la siguiente: no hay una ética marxista. Hay a lo más una ética del marxismo, retrospectivamente designable como principio práctico sub-yacente al cálculo político racional.

La ética está del lado de lo que, en el primado de la práctica, hace resto para el imposible agotamiento teórico. Una vez reflejados, en vista de la otra etapa, los avances y las carencias de los comuneros o de los guardias rojos, lo cierto es que ellos son incondicionalmente la virtud de todo relato histórico, la decisión inolvidable.

Hay dos axiomas de Hegel sobre los cuales basarse:
- «El orden ético consiste esencialmente en la decisión inmediata» (*F. E.*, II, 32).
- «El derecho absoluto de la conciencia ética es que la operación de su efectividad no sea otra que lo que ella sabe» (*Id.*, p. 34).

La ética concierne a la decisión en su absolutez práctica, ininferible de otra cosa que no sea su contemporaneidad respecto del saber disponible. La ética hace discurso de lo que no se puede retardar ni esperar. Ella hace con lo que hay.

Donde hallamos, puesta en texto, la función subjetiva de la prisa.

La ética toca esencialmente a la indecidibilidad del sujeto. Incluso cuando argumenta –es todo el objetivo de las astucias– que este indecidible se reduce al puro consentimiento.

Que sea así la lógica de la decisión no calculable constituye para Hegel la inferioridad de la ética (*Sittlichkeit*) con respecto a la moralidad (*Moralität*), la cual se dispone en el elemento de la reflexión.

En la materia, invertiremos a Hegel. La moralidad es, en efecto, calculable, estando tomada en lo que del *esplace* regla la disipación del proceso subjetivo, su reducción al estado de huella. Sin argüir una superioridad, afirmaremos nuestro interés por la ética, pues sabemos el precio de lo que conduce a Villiers de l'Isle-Adam y a Rimbaud, en el fondo apolíticos, a estar del lado de la Comuna, o a tal campesino borgoñón reaccionario a fundar un maquis, del sólo juicio, dice él, «de que es necesario hacer algo».

Sin estas decisiones, no habría siquiera materia de política.

Los que en estas circunstancias esperan la «reflexión absoluta» tienen todo el tiempo, Flaubert o Gide, de evaluar con serenidad los errores de los dos partidos, y de decirse que Monseñor Thieurs o Pétain, aunque de maneras discutibles, preservan objetivamente ciertas necesidades, mientras que los otros, seguramente soñadores, exageran de todas maneras al fusilar a un bravo obispo o al matar sin vergüenza a un oficial ocupante que antiguas convenciones y recientes capitulaciones protegen.

La ética está a la orden del día cuando la tensión subjetiva no tiene universalidad sino en el renunciamiento particular a toda voluntad lenta de examinar el todo de las cosas.

Es cierto que Lacan tiene razón en llevar la ética a la pregunta: «¿el sujeto cedió?» ¿Por qué el verbo «ceder»? Porque va en ello, en una decisión, no la cualidad del sujeto, sino pura y simplemente de su ser.

Ceder significa desaparecer. Nada desde ese momento tuvo lugar, sino el lugar.

Toda la cuestión política contemporánea se reduce a esto: ¿el proletariado internacional de Francia va a existir? Una política racional no tiene otro objeto que utilizar las tomas subjetivantes para sostener en topología el proceso comunista de esta existencia, la consistencia de lo que ex-siste.

Se puede asimismo, haciendo resto ético de la política, formular el problema así: ¿es necesario ceder por mucho tiempo más a las incontestables ventajas del «esplazamiento» sindical-parlamentario?

Que la existencia del sujeto se disipa en el no-sentido [*non-sens*] de la ley desde que ceder es la máxima, Lacan lo dice con fuerza: «El deseo, lo que se llama el deseo, basta para hacer que la vida no tenga sentido si produce un cobarde» (*E*, 782).

Es, al revés, designar el coraje como el nudo de la cuestión.

Se cede siempre por un bien, el suyo propio o el de otros. Lacan llama a esto «el servicio de los bienes». Adviertan que ceder por los otros no vale más que ceder por sí mismo. Lo contrario de la decisión ética no es la decisión egoísta, lejos de ello. Lo contrario propio de la ética es la traición, cuya esencia es traicionarse a sí mismo: el inexistir en el servicio de los bienes.

Propongo cuatro teoremas:

1.- Ceder se hace sobre la subjetivación en nombre del proceso subjetivo antiguo.

2.- El fundamento del dispositivo conceptual de la ética es la trenza subjetiva del ψ y del α.

3.- Ceder es necesario, pues todo sujeto incluye el proceso ψ. La ética es posible, pues todo sujeto incluye el proceso α.

4.- El concepto fundamental de la ética del marxismo es la confianza.

2

Si el sujeto político soporta lo indecidible del partido como cuerpo y si la traición es lo contrario propio de la ética, ¿no se puede identificar la ética con el espíritu de partido? La figura reconocible de lo que cede sería desde ese momento el *renegado*; el que, desde Judas, es una vieja tentación de los aparatos en que todo sujeto político encuentra su ὑποκείμηνον.

Se requiere absolutamente, en esta lógica donde el Estado es la forma adecuada latente de lo que ya no tiene de sujeto-partido sino el efecto de ser, que el enemigo político, incluso el simple y universal sospechoso, sea mantenido violentamente en la plaza innombrable y nula del traidor y del espía.

Que sea innombrable, esta plaza, da testimonio de la increíble miseria de metáforas por donde el procurador «socialista» Vychinski quiere hacer pasar que ella es una pura nada:

Nuestro país en su totalidad, jóvenes y viejos, esperan y reclaman una única cosa: ¡que los traidores y los espías que vendían nuestra patria al enemigo sean fusilados como perros sarnosos!
Nuestro pueblo exige una única cosa: ¡que los malditos reptiles sean aplastados!
Los tiempos pasarán. Las hierbas silvestres y los cardos invadirán las tumbas de los traidores execrados, objeto del desprecio eterno de los hombres soviéticos honestos, del pueblo soviético en su totalidad.
Y sobre nuestras cabezas, sobre nuestro país feliz, continuará brillando con sus luminosos rayos, nuestro claro y radiante sol. En la vía liberada de la última mancilla y de la última abyección del pasado, ¡todos nosotros, nuestro pueblo, guiados por nuestro bienamado jefe y maestro, el gran Stalin, continuaremos marchando hacia adelante, siempre hacia adelante, hacia el Comunismo!» (Cf. *Los Procesos de Moscú*, presentación de P. Broué, Julliard, 17).

En los procesos de Moscú, puesta en teatro del partido como devenir continuo de la depuración y devoramiento sangriento de sí, el Estado, Ley sin fe ni ley, se autoproclama la solar e íntegra efectuación de la justicia comunista y, arrojando al traidor en el anonimato fuera-de-lugar [*hors-lieu*] de una tumba desvanecida, resuelve pura y simplemente la ética en el terror.

En el momento en que uno de los renegados designados, Bujarín, se esfuerza en remediar lo esencial al distanciarse de su texto obligatorio, vean cómo sustituye el principio ético, único capaz de justificar el superyó terrorista, por el principio *esplacé* del cálculo, del error y, luego, de la política.

Vychinski quiere absolutamente que Bujarín se declare espia inglés o alemán, pues esto sólo, excluyendo al acusado de toda plaza en el lugar estatal, es intolerable desde el punto de vista de la ética y legitima una medida de muerte. Bujarín, sometido ¡a qué violencias de todos los órdenes! y desprovisto de una subjetividad afirmativa de resistente político, se defiende sobre este punto preciso con un raro empeño, llegando hasta tratar de provocadores a los que lo denuncian:

Vychinski: Le pregunto a usted si ha tenido contactos con un órgano cualquiera de la policía.
Bujarín: Ningún contacto con ningún órgano de la policía.
Vychinski: Entonces, ¿por qué ha adherido usted tan fácilmente al bloque que se dedicaba al espionaje?
Bujarín: En lo que concierne al espionaje, no sé absolutamente nada.
Vychinski: ¿Cómo es esto, usted no sabe nada?
Bujarín: Es así como le digo.
Vychinski: Y el bloque, ¿de qué se ocupaba?

> *Bujarín*: Ha habido aquí dos declaraciones a propósito de espionaje, la de Charangovitch y la de Ivanov, es decir, de dos provocadores (*Id.*, 186).

Cuando una declaración arrancada a Khodjaev tiene en cuenta una conversación sobre acciones de espionaje, Bujarín se basa sobre su identidad de intelectual para no ceder, como, en cierto sentido, lo hará en su declaración final con la famosa teoría de la doble conciencia, que le permite capitular en política sin anularse como sujeto:

> *Vychinski*: ¿Tuvo lugar una conversación?
> *Bujarín*: Tuvo lugar; sin embargo –tenía la cabeza bien sobre mis hombros– no se deduce de ninguna manera que en esta conversación yo haya dicho lo que pretende aquí Khodjaev. Nuestra primera conversación...
> *Vychinski*: Poco importa que sea o que no sea la primera. ¿Usted confirma que una conversación tal tuvo efectivamente lugar?
> *Bujarín*: No ésta, sino otra que era igualmente clandestina.
> *Vychinski*: Yo no lo interrogo sobre sus conversaciones en general, sino sobre esta conversación.
> *Bujarín*: En la *Lógica* de Hegel el término «esto» es considerado como el más difícil...
> *Vychinski*: Le ruego a la Corte que le explique al acusado Bujarín que él es aquí no un filósofo, sino un criminal, y que le conviene abstenerse de hablar de filosofía hegeliana. Esto valdrá más, ante todo, para la filosofía hegeliana...
> *Bujarín*: Un filósofo bien puede ser un criminal.
> *Vychinski*: Sí, es decir, los que imaginan ser filósofos, y que, en realidad, no son sino espías. La filosofía no tiene nada que ver aquí. Lo interrogo por el tema de esta conversación de la que habla aquí Khodjaev, ¿usted lo confirma o lo niega?
> *Bujarín*: No comprendo la palabra «esta». Tuvimos una conversación en la casa de campo (*Id.*, 187-188).

La importancia sintomática de este punto, donde ética y política, en su articulación contradictoria, determinan el estatuto de abyección del sujeto, es tal que Vychinski termina por oponer expresamente los dos términos:

> *Vychinski*: Me veré obligado a detener el interrogatorio, porque usted sigue aparentemente una cierta táctica y no quiere decir la verdad, suprimiéndose tras un caudal de palabras, enredándose, refugiándose en el dominio de la política, de la filosofía, de la teoría, etc., lo que debe olvidar, de una vez por todas, dado que usted fue acusado de espionaje y aparentemente, siguiendo todos los datos de la instrucción, usted es agente de un servicio de espionaje (*Id.*, 190).

Así, para descalificar a Bujarín en tanto que sujeto, es absolutamente importante hacerle *olvidar la política*.

La planificación de adjetivos oficiales reunidos durante la Revolución Cultural en Liu Shiao Shi, blanco emblemático de la tormenta, a saber: «agente del enemigo y traidor a la clase obrera, valet del imperialismo, del revisionismo moderno y de la reacción kuomintangiana, autor de crímenes innumerables y representante acabado de los responsables comprometidos en la vía capitalista» (*GRCP*, 15), *trenzan* con precisión lo que concierne a la política en el marco pensable de la lucha entre las dos vías (revisionismo moderno, vía capitalista, en última instancia traición a la clase obrera) y lo que produce vigor por lo demás [*du reste*] puramente ético (agente, imperialismo, espía de Formosa, crímenes).

En todos los casos, no basta abrumar al adversario con el único juicio de haber sido lo que había que combatir. Hay que también evocar, más acá de la división del partido, traición de lo que le sirve de alma, la debilidad ética innombrable. Y si ella no existe, hay sobradas razones para creerlo[104].

Aquello de lo que estos horrores llanos –y, su porvenir lo mostró, completamente vanos– nos advierten, es de que el reconocimiento formal de la ética como único principio posible de autocondenación (de ahí que el teatro siniestro de Moscú exija la confesión y la abyección) se transforme en su contrario si el contenido político, cuya ética se supone en situación de resto, se encuentra reducido a la objetividad del partido-Estado.

Para acceder verdaderamente a la ética, hay que, al menos, no ceder respecto de la política como proceso subjetivo, respecto de la política comunista. Es imposible, si en todos los sentidos de la palabra uno se *equivoca de partido* [***trompe de parti***]

El espíritu de partido bien puede ser la abnegación y la obediencia, o, como dice Stalin, la «sumisión consciente» y «la unidad de voluntad». El coraje ético equivale a la fuerza de atravesar la angustia, puesto que no hay en él más que la capacidad de tenerse a sí mismo por nulo. ¿Quién dirá que uno puede pasarse continuamente de esta especie de subjetivación anulante?

---

104 En todo este párrafo tiene gran importancia el concepto de *lieu* («lugar»). Cuando Badiou se refiere a la necesidad de atribuirle a Bujarín la traición, en lo que respecta al partido, «de lo que le sirve de alma», la expresión francesa correspondiente es: ***de ce qui lui tient*** lieu ***d'âme***. Y luego, cuando aclara que de no existir tal traición «hay sobradas razones para creerlo», lo que dice, literalmente, es: ***il y a*** lieu ***de la creer***. (N. del T.)

Pero el espíritu de partido es también el inverso. Subordinado a la política, y no a la organización, exige la participación absoluta del movimiento de lo real, la detección de la brecha donde balancearse en la destrucción vanguardista. Vean las directivas de la Revolución Cultural respecto de los cuadros:

> Hay que atenerse a la línea que consiste en venir de las masas y en retornar a las masas. Ser, en primer lugar, el alumno de las masas antes de hacerse su profesor. Hay que osar hacer la revolución, hay que saber hacerla bien. No hay que temer los desórdenes. Hay que oponerse a los que, manteniéndose en las posiciones de la burguesía, protegen a los derechistas, golpean a la izquierda, sofocan la Gran Revolución Cultural proletaria. Hay que oponerse a lo que se impone a las masas de múltiples restricciones tendientes a atarles pies y manos. Hay que oponerse a que se represente a los ricos, a mantenerse por encima de las masas para comandarlas a ciegas (Comunicado de la 11ma sesión plenaria del Comité Central resultante del VIII Congreso del Partido Comunista Chino, GRCP, 182).

En semejantes circunstancias, ninguna jerarquía corporal puede dispensar a ustedes de la prueba del coraje. Si el partido pretende protegerlos de la misma, conviene devenir para ustedes solos el partido. Hay que saber tener a su vez el partido por nulo, con el único fin de que continúe existiendo como cuerpo de un sujeto. Ése es todo el sentido de la máxima: «Osar ir a contra-corriente», de la cual en el X Congreso del Partido Comunista Chino Wang Hong Wen (hoy en prisión...), al más puro estilo de Antígona, indica hasta qué punto hay que tomarla a contrapelo de todo «servicio de bienes»:

> Cuando va en ello la línea, cuando es la situación en su conjunto la que está en tela de juicio, un verdadero comunista debe actuar sin ninguna consideración egoísta y osar ir a contracorriente, sin temer ser destituido, excluido del partido, arrojado en prisión, obligado al divorcio o pasado por las armas (X Congreso, Documentos, Pekín, 1973).

Es claro que entonces va en ello la existencia del partido mismo, puesto que, de ceder, no se ganaría sino su desubjetivación estatal, su anulación contrarevolucionaria.

La ética del marxismo es la resolución, sobre el terreno sólido de la teoría del sujeto, de las paradojas del espíritu de partido.

Esta resolución se lleva a cabo en la división de un concepto, la confianza, que detenta, según su punto de aplicación, la exigencia de la disciplina y la inevitabilidad de la rebelión.

2 de junio de 1979

Desvío clásico

Ni el sol ni la muerte. – Apogeos y decadencias. – Las cuatro especies de éticas. – Esto que pasó hace poco. – Discursos. – ¿Confiado o creyente?

1

Ustedes tienen netamente, y desde siempre, dos géneros para la ética. Sea que ustedes la infieran del orden del mundo, con el cual el sujeto debe convenir, lo que no excluye que le sea precisa la torsión del convertido. Sea que ustedes la infieran de la voluntad subjetiva, de ninguna manera suspendida en lo posible del mundo, lo que no excluye que el mundo pueda ordenar la repetición de este querer.

Es decir que se aborda la cuestión según el *esplace* o según el *horlieu*; según la subjetivación o según el proceso subjetivo; según lo posible o según lo imposible.

Dicho sea de paso: es una máxima muy prendida de los políticos parlamentarios, muy especialmente «de izquierda», la que profiere que: «La política es el arte de lo posible». En ningún punto lo que es de la función de clase de la verdad me parece tan desnudo. Esta máxima es, seguro, verdadera, e incluso excelente, *para ellos*. Por lo que me concierne, afirmo expresamente que *la política es el arte de lo imposible*.

El límite extremo de la primera tendencia ética afirma que un dominio integral del conocimiento del mundo es accesible, de manera que la justa plaza del sujeto le es representable como su Bien. De un conocimiento absoluto procede una reconciliación acabada. Pasada la conversión cognitiva, el proceso subjetivo de la astucia es eterno. Se reconocerá aquí la toma en serio del eje de verticalización, donde lo real y la ley son recíprocas sin resto.

Ciertas variantes de la idea comunista se relacionan con este tema de la armonía, por el cual la justicia, desanclada del sujeto, deviene una categoría del ser.

Si toda reserva de exceso se encuentra agotada, es en verdad que su base estructural está afectada de anulación. Pues la esencia de las astucias es afirmar que se puede eliminar la falta. Hacen doctrinas de un espacio pleno.

En el otro extremo del campo ético, se halla la tesis de que del ser no hay nada que esperar en cuanto al querer del sujeto. El mundo nunca les propone a ustedes sino la tentación de ceder. Es lo que cuentan todas las novelas de formación del siglo XIX: la infinita subjetividad, ética o amorosa, del hombre joven, debe aprender su inapropiación radical a toda objetividad. Para devenir un personaje emplazado y conveniente, es necesario bajar las pretensiones. El novelista es el historiógrafo irónico de la traición de sí mismo.

Esta figura no puede, pues, sostener el propósito ético sino en la tragedia del renunciamiento al mundo, en el proceso inalterado de la subjetivación pura. Se reconoce esta vez la valorización intrínseca del exceso sobre el exceso, donde de lo que se trata es de mantenerse (lo más habitualmente en la muerte) sin nunca dejarse volver a descender hacia la subjetivación regresiva y la recomposición.

Es característico que las metáforas de la primera especie sean diurnas y solares, como se ve en Platón. A la salida de la caverna de las sombras, uno se deslumbra, el día está en exceso sobre su propia luz. Las metáforas de la segunda especie son nocturnas y lunares. Observen Wagner, el segundo acto de *Tristán*, donde se conversa sobre el banco del deseo de las ventajas metafísicas de la muerte y de la noche, tanto al menos como el noble cornudo no viene a introducir en esta escabrosa unificación filosófica el principio simbólico del tercer género, al que se deben en la ópera, entre el tenor y la soprano culpables, tantos bajos excelentes.

Que en esta noche todas las vacas sean pardas, como Hegel le objetaba a Schelling, es precisamente una virtud para aquel a quien, transgrediendo la plaza prescripta y no relacionándose sino con su diferencia local, tiene muy sin cuidado un exacto discernimiento de los bovinos.

«Ni el sol ni la muerte se pueden mirar a la cara», advertía La Rochefoucauld, despidiendo así las dos éticas extremas. Es que apreciaba la nihilista, de donde él observa las otras tres éticas con una particular agudeza.

La Rochefoucald tiene, por lo demás, razón en cortocircuitar las dos metáforas. El día y la noche existen en las mismas épocas. Las astucias, así como las disidencias existenciales, se relacionan con los tiempos de apogeo o con los tiempos de crisis. Pues, si una clase ascendente vigorosa

modela según su fuerza la historia y los conceptos de su especulación, es totalmente natural que ella hipostasie su querer en la afirmación integral de la astucia del mundo, y no deje a sus contestatarios sino la plaza de la negación general, de la discordancia de tomo y lomo. Y si, a la inversa, se está en el deterioro sin concepto, el empeoramiento sobre la plaza misma [*sur place*] del cual ningún sujeto políticc nuevo es el excluido interno o el exceso emplazado, las tentaciones contrarias de resignarse a un curso de cosas supuestamente necesario o de suprimirse del mismo absolutamente comunican por todas partes. Es a lo que se dedicaron cuando la ciudad griega tiró abajo, con el sólo beneficio de los militares, macedonios y luego romanos, las escuelas contrastantes y similares de Epicuro y de los estoicos.

Queda el caso, ni bueno ni malo en su esencia, en que el mundo es lo que el sujeto recompone desde un punto donde lo indecidible subjetivo no exige que se ceda. Que haya discordancia se reconoce como la condición *horlieu* de la subjetivación, que haya proceso de apropiación de la discordancia designa el proceso subjetivo de la recomposición, que haya discordancia de este proceso connota la subjetivación regresiva y lo que ella induce de repetición en el proceso subjetivo.

La metáfora sería, entre el día y la noche, la del *portador de fuego*, del cual la estrella de Mallarmé es la fijación sin exceso. Esquilo ha hecho de ello una tragedia: *Prometeo*.

2

Hay cuatro tipos de ética.

1.- La ética del elogio, donde uno tiene su plaza en un mundo evaluable.

2.- La ética de la resignación, donde uno tiene su plaza en un mundo devaluado.

3.- La ética de la discordancia, donde uno tiene el *horlieu* de un lugar intrínsecamente devaluado.

4.- La ética prometeica, donde uno afirma que la plaza está por venir en un mundo revaluable que recompone el fuego del exceso justiciero.

Las dos primeras son del todo, las dos últimas del no-todo. Es una división dialéctica del cuadrángulo.

Hay otra que salta a los ojos: la ética del elogio es optimista (según el ser) así como la prometeica lo es (según el proceso). Resignación y discordancia son pesimistas.

Está claro que estas dos posturas remiten a las articulaciones primitivas del sujeto, en una localización histórica que las pone a prueba.

Ustedes no tendrían ninguna dificultad para sostener:
- que el elogio connota la justicia, en la medida en que se arregla al eje de la disipación real de la ley, pero tiene por límite imaginario el tema, por lo demás saturado de angustia –observen nuestras diagonales– de una plaza absoluta, de un esplace real;
- que la resignación singulariza el superyó, orden aterrador que no tiene ninguna necesidad de disfrazarse como valor para asignar el sujeto a la ley como no-ley;
- que la discordancia toca la angustia, que no sabe lo que ella toca de lo real sino a través de la pérdida desconsolada del mundo muerto;
- que Prometeo es el personaje que, desafiando a los dioses, mantiene al vacío el devenir del coraje.

A partir de lo cual se afirmaría que los dos primeros géneros suturan la ética al proceso subjetivo, los otros dos a la subjetivación. Y que la distinción del optimismo y del pesimismo no va sino a repetir el entrelazamiento de la hebra α y de la hebra ψ.

Paso que tendría por único interés confirmarnos que la ética es una denominación del sujeto como se la efectuara históricamente en la forma del discurso.

Sería falaz concluir de ello que existe una ética del coraje, otra del superyó, y así sucesivamente. La pendiente de la estructura es engañosa.

Un sujeto no existe sino por hacer vínculo historizado de los cuatro conceptos. La ética es una posición en el campo completo de sus cuatro polos (elogio, discordancia, resignación, Prometeo), de los cuales uno nunca es sino la vía de acceso a los otros tres.

Así la coyuntura giscardiana –llamamos así a la derrota política que siguió a la derrota de los intelectuales, después de 1976, último plazo– se quiere reabrir el debate ético de los tiempos de crisis. ¿Se impone la resignación, única y brusca? No. Hay que ver, en primer lugar, que, resultante de los años 1966-1973, subsiste una referencia prometeica, cuya negación es constitutiva de la coyuntura. La «crítica del militantismo», la refutación del marxismo, el ataque contra los «discursos de dominio [*maîtrise*]» son los puntos de paso obligados, y a menudo la única sustancia, del restablecimiento de la moral y de los derechos. Enseguida, se constata que las filosofías del deseo han dispersado, haciendo virtud bajo los escombros del sismo anterior –o sea, la liberación burguesa de las costumbres–, un nihilismo discordante que su potencia corrosiva designaba como el aliado

crítico inevitable de las resignaciones crecientes. Por último, parecía que el consentimiento de los intelectuales a la sociedad imperialista francesa («libertades» parlamentarias, derechos del hombre, sindicalismo, desprecio del tercer mundo, etc.), aunque en primer lugar mantenido en una ética del comportamiento personal, no marcha sin el elogio colectivo latente de este género de orden del mundo, elogio que estallará (futuro anterior entallado en julio de 1981) entonces en los ágapes de la rosa, cuando la plebe intelectual se suma masivamente al Estado, desde el momento en que adorna los emblemas provinciales de la fuerza tranquila.

Una disposición ética sobreviene, pues, ya siempre en un complejo saturado. El debate ético subsume toda ética particular. Pues, si la ética es aquello de lo cual un sujeto hace regla en cuanto a su consistencia, el mismo no accede a esta posición sintética sino mediante la nominación necesaria de otras posibles.

Se requiere, pues, designar, más allá de las categorías descriptivas que he utilizado, las *formaciones subjetivas* de la ética, que no coinciden con los conceptos del sujeto.

Estas formaciones son discursos. Ahí está toda su diferencia con los procesos del sujeto. Una ética designa explícitamente una articulación general del sujeto, que entra en su consistencia y funciona en el régimen del *après-coup*.

Ella no es tampoco del orden de lo imaginario, no haciendo diagonal de las hebras α y ψ. Aunque, por supuesto, dogmatismo y escepticismo *infectan* la ética así como saturan el sujeto.

Una ética da un sobrenombre a un efecto-sujeto existente.

Para atraerlos, voy a darles a ustedes dos de estos sobrenombres.

La *creencia* es el discurso de las éticas del elogio. La *confianza*, el de los prometeicos.

Pero donde la cosa se pone interesante, es cuando al primer bobo recién llegado le parece que la creencia es confianza en el *esplace*, mientras que la confianza es creencia en el *horlieu*.

Entre Prometeo y el elogio, no hay, parece, sino el sentido de un vector.

Si es, como yo... creo, al sesgo de la confianza que el marxismo toca a la ética, que se vuelva una creencia no puede sorprender. La confianza es esta disposición prepolítica, este resto de acción calculable, sin el cual el marxismo no ha jamás comenzado ni recomenzado.

Fracasar no es nada, y siempre se da. Fracasar es una categoría de la política. No es sino ceder lo que atañe a la ética. Ciertamente, el que cede

hace argumentos de los fracasos. No hay ahí sino discurso. La verdad es que es haber cedido lo que constituye el fracaso como causa.

En política, es a la consistencia que se incorpora el fracaso.

Si después de 1973 se constataba el «fracaso» del movimiento de masas rebelde de mayo-junio de 1968, no era sino del punto de un proceso político, el partido futuro como consistencia del sujeto de clase, por donde se evaluaba que el movimiento de masas, requerido por toda subjetivación, no es causa sino en tanto que desaparece.

Argüir esta desaparición para retirarse, no es en sí sino abdicar acerca del sujeto como tal. Lejos de poder evocar, el «fracaso del movimiento» como causa de esta abdicación, hay que tener el honesto rigor de indicar que ha fracasado *uno mismo* [***soi-même***] en sostenerse del α, y que, así desatado, el entorchado –por el sesgo nulo del aislamiento del ψ– no tiene figura subjetiva, y vuelve a llamarlos a ustedes pura y simplemente *al orden* [*et vous remet purement et simplement* ***à votre place***].

En materia de política marxista y de sujeto de clase sólo hay una manera de ceder: perder confianza.

Desde 1976, nuestros intelectuales habían masivamente perdido confianza, arguyendo, sin haber errado por completo, que ellos jamás habían sido sino creyentes. ¿Siempre hay que creer para confiarse? Por lo que me concierne, tengo confianza en el pueblo y en la clase obrera en proporción a que no creo en ella. En la medida en que creo, lo que induce siempre la *espera* de un movimiento popular de envergadura, mi confianza vacila. No dejo, sin embargo, de creer en ella, sabiendo que vacilar es la estructura del sujeto. Queda su historia, que concuerda con aquello de lo que me confío.

9 de junio de 1979

Amen lo que jamás creerán dos veces

Creencia y confianza.– Cómo Yukong desplazó las montañas.– De ayer a hoy– Nihilismo y fatalismo.– «Sin embargo es la víspera.»

1

Si la creencia afirma la posibilidad de la salvación, y luego la eternidad potencial del sujeto en un «esplazamiento» al fin real, la confianza se concentra en la fidelidad al coraje como diferencial de una recomposición más porosa a lo real, menos ofrecida a la ley.

En los dos extremos del marxismo, ustedes encuentran las tesis:
- «No es la conciencia de los hombres la que determina su ser: es, a la inversa, su ser social el que determina su conciencia» (Marx, *OC* I, 525).
- «El marxismo implica múltiples principios, pero éstos pueden reducirse todos, en un último análisis, a una única frase: "Se tiene razón de rebelarse contra los reaccionarios"» (Mao, cita omnipresente durante la Revolución Cultural).

La primera tesis puede sostenerlos a ustedes en la creencia de que la conciencia comunista emergerá necesariamente desde el momento en que la sucesión reglada por el devenir contradictorio de un modo de producción hace que más allá del capitalismo, no haya sino la asociación de los trabajadores libres y el reino del principio: «A cada uno según sus necesidades.» Reducida a su hueso, esta certeza hace prevalecer que, al cabo del desarrollo de las fuerzas productivas, se encuentra la desaparición del Estado. Y es tanto más aceptable en cuanto todo un aparato científico le confiere la dignidad de una creencia moderna.

Pero las leyes del álgebra son imprescriptibles, y es sin duda de un álgebra marxista que se trata en economía política. La serenidad científica del economicismo se transforma necesariamente, para el sujeto, en este género de declaraciones cantadas:

¡Oh patria nuestra! Tú eres nuestra ancla poderosa.
Para defender tu dignidad, ayunamos.
Cuando el hambre nos atormenta,
Pensamos en ti
Y todo nuestro dolor desaparece.
¡Oh presidente Mao! Tú eres el sol rojo que ilumina nuestro curso.
Siguiendo tus enseñanzas, dirigimos una lucha de frente contra [el enemigo.
¡Cuando sufrimos maltratos brutales,
Pensamos en ti
Y nuestro cuerpo deja de hacernos mal!
(«41 corazones rojos por siempre con el presidente Mao», Pekín 1968).

¿Por qué? Porque confiar al ser el devenir de la justicia induce a cambio que lo Justo es *un* hombre. La sumisión superyoica puede sólo proteger de la certeza inminente del fin objetivo de la ley.

La creencia en la fatalidad productiva y el culto de la personalidad son las dos caras de la misma ética histórica. Stalin nos da la versión fusionante de los mismos: planes quinquenales y Padrecito de los pueblos constituyen el mismo punto fijo de la creencia, y organizan el único elogio planetario. La Revolución Cultural es su estado desunido. En el nombre de Mao, se fulmina contra la «teoría de las fuerzas productivas» de Liu Shao Shi. Sin embargo, se precisaba nada menos que la absolutez de un pensamiento para combatir la absolutez de los capitales productivos. Creencia contra creencia. Y se requería incluso ir a buscar al adversario en su terreno, mostrando cómo la sumisión absoluta al pensamiento de Mao multiplicaba la producción de los tomates, renovación materialista del pecado milagroso, o permitía, desnudas las manos, construir un carguero de diez mil toneladas en un astillero previsto, casi, para el ensamblaje de los barcos. Vean por ejemplo los *Ensayos filosóficos escogidos de obreros, campesinos y soldados* (Pekín, 1972).

No crean, sobre todo, que ironizo. Estos textos son, tomados en el movimiento real en que da palos a ciegas furiosamente la recomposición comunista, de una grandeza dialéctica y moral a la que no hace ninguna objeción la satisfacción de nuestras miserias. Es que la subjetivación se arregla al discurso de la creencia para vencer el obstáculo.

La relación con el obstáculo es el criterio de delimitación entre confianza y creencia, entre ética prometeica y ética del elogio. La fábula de la

que Mao hace gran uso, «Cómo Yukong desplazó la montaña», se basa, precisamente, sobre esta delimitación. Proponiéndose desplazarla a pico y pala, el viejo Yukong hace de la montaña el pretexto de una confianza imposible. Él subjetiva valientemente en el discurso de lo real como imposibilidad relativa a la regla y soporta dividir esta regla, luego *atacar* lo real, al precio de las burlas. Si el buen genio viene entonces a sacar la montaña, relevo de creencia esta vez subordinado a la montaña, hay que ver en ello, no la ayuda multinacional del «Ayúdate el Cielo te ayudará», sino la convicción de que tener confianza en sí mismo en el modo de la escisión destructora de los constreñimientos locales generaliza el proceso del sujeto. El genio es lo que todos harán, los miles de hombres con pico, por poco que, contra su resignación, ustedes hayan sido el Prometeo de una destrucción particular.

Nada hay ahí de una lógica del ejemplo. Lo que importa es tocar a lo real. No se los imitará a ustedes. Ustedes habrán únicamente destruido la creencia en el obstáculo, ustedes habrán desplazado el lugar de lo imposible.

La esencia de la confianza es tener confianza en la confianza. Es por eso que uno tiene razón en rebelarse. Lo que quiere decir: no hay coraje inútil. La idea del coraje inútil, así como su reverso de angustia, el «Viva la muerte» de los franquistas, no son sino las parodias reaccionarias de la ética.

La creencia niega el obstáculo, justamente porque ella cree en él. Si el buen genio no quita la montaña, es que hay sobradas razones [*il y a lieu*] de que esté ahí donde está. Yo puedo evidentemente dar vueltas alrededor con trompetas. Trompeta o pico, ésa es toda la cuestión. La creencia ornamenta el obstáculo con su discurso alegórico. La confianza, situada en el mismo punto, se ahonda sin esperar más, alerta a los *agujeros* de los cuales la regla prescribe la inocupación sin controlar todas sus vecindades.

Los que renunciaron a la revolución, los que arguyen el Gulag o la retirada de las masas, muestran que, si han sido del movimiento, del 68 y de sus consecuencias, jamás han sido seriamente del sujeto del cual tenían ahí una causa evanescente. Ésta es gente de la estructura. Vivieron en el régimen de la identidad consigo mismo, hasta la más completa desidentificación. No se beneficiaron sino de una creencia ornamental. Vienen a decirnos que habían tomado «las masas» como significante-maestro. Es exacto. El acontecimiento, deberían reconocerlo, no lo exigía. No había allí en verdad sino una delgada fisura del *esplace* imperialista, cuyo movimiento, que siempre se acaba, era la causa algebraica. Los que, como nosotros, vieron en primer lugar la falta (la precariedad subjetiva, política,

la ausencia de partido) y no lo pleno (la rebelión, las masas en la calle, la palabra liberada) tuvieron con qué alimentar su confianza, cuando los otros ya no tenían más que traicionar su creencia.

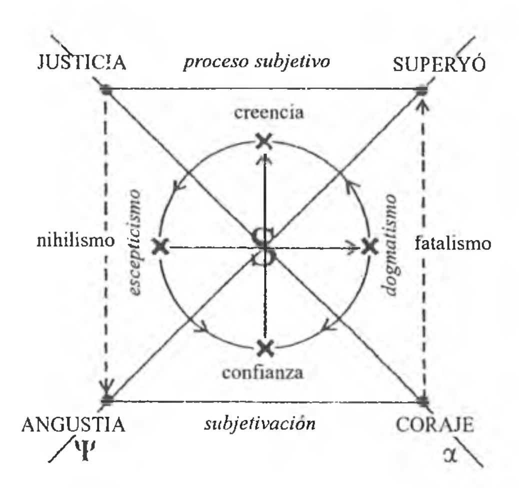
2

Las éticas entre confianza y creencia, ni Prometeo ni el sabio, tienen en común admitir que ninguna vía se abre jamás para resolver la distancia entre la evaluación subjetiva y la norma del mundo. Éstas son las éticas del impase. Ellas existen necesariamente, puesto que es cierto que toda regla es im-pase de lo real.

La diferencia entre ellas se debe a que la resignación toma la cosa del lado del todo –reino de la necesidad–, mientras que la discordancia, siendo reflexiva, mantiene la evaluación hasta el riesgo de muerte, reino nocturno de la libertad.

El discurso de la resignación es el *fatalismo*. El discurso de la discordancia es el *nihilismo*.

Ordenen como sigue los cuatro discursos de la ética, enclavados en el cruce subjetivo:



Expliquemos las flechas.

El fatalismo alega el superyó (ley = no-ley) para sostener que la oposición del bien y del mal es inesencial respecto de la necesidad. Como todo discurso

de transición, es inestable. En una gran tempestad, su inflexibilidad puede alcanzar al fatalista, que confía en todo más bien que en sí mismo, del lado del sujeto del coraje. En un período de brillo y de orden, se inclina hacia la creencia, no teniendo ningún lugar donde fijar firmemente el *impase* y la mortificación. Es el tiempo de las bellezas del superyó, que, visto de lejos y desde la visión del fatalista, se parece vagamente a la justicia. No es justo desesperar del discurso fatalista. Hay que, necesariamente, combatirlo, desde el punto de su debilidad: la oscilación entre creencia y confianza.

En las fábricas, el discurso fatalista está muy bien implantado. «El obrero será siempre el obrero», «Siempre nos dejaremos violar», «Aquí nadie quiere hacer nada», etc. El derrotismo es la filosofía espontánea de los proletarios. Aunque su grosor y su necedad des-corazonen [*dé-couragent*], este discurso es, para quien se ilustró con la teoría del sujeto, una producción histórica divisible y precaria. Una microconfianza organizada (un núcleo comunista obrero) la desregla localmente.

La cuestión que hay que saber anticipar sería más bien la fulminante tentación de la creencia. Hay que desconfiar menos del monótono discurso de la resignación que de su porvenir inmoderado de elogio. El partido, lo que se llama el partido, no puede estar satisfecho con que se crea en él. Nosotros no prometemos nada, no hay, pues, ninguna razón en seguirnos. Nosotros demandamos y organizamos el reparto de una confianza. El fatalista es, desde ese momento, un interlocutor aceptable y atrevido.

El nihilismo, conoce dos emergencias.

Figura de crisis y de disolución crítica, es pasivo si no hace sino disponer en discurso el llamado de la angustia al superyó. Conocemos todos estos propósitos introvertidos arrasados que ceden enseguida a la fascinación del terror. La acción transitiva del nihilismo pasivo resulta de que es siempre una creencia derrotada. El trayecto que, desde la creencia, conduce al fatalismo mediante el nihilismo pasivo, fue, por desgracia, el de una parte no despreciable de mi generación. La máxima final de este proceso suele ser: «Uno tiene razón en contentarse con poco», y, por ejemplo, con François Mitterrand. Es decir que, inicialmente, el «Uno tiene razón en rebelarse» no era tenido sino en la ficción de un elogio. El nihilista pasivo nos es más extraño que el fatalista, pues él tiene el fatalismo *delante de él*.

El nihilista activo, a la inversa, está, en lo más oscuro de su propósito, polarizado por una confianza inaplicable. Crisis de confianza, se dirá, que precede a su objeto, en lugar de que la crisis de creencia del nihilismo pasivo lo siga.

La juventud es gustosamente nihilista hoy. Pero los nihilistas pasivos no pueden embarcarla sino en un malentendido provisorio. Es en vano que querrán transmitirle que la esencia de la discordancia es la derrota de las creencias, la crisis de las ideologías, el cataplum del marxismo. Pues el vigoroso nihilismo activo está en busca de una confianza y, si nosotros no se la transmitimos directamente más tiempo, podemos esperar con... confianza.

El nihilismo activo sólo se valoriza a sí mismo. Es siempre mejor que venir a tolerar el mundo. El nihilista pasivo es ya un realista, prepara su equipaje para los puestos y las plazas de la fatalidad social. El nihilista activo no hereda nada. *Él jamás creyó*, ésa es toda su fuerza. Sin perjuicio de concentrar las sectas religiosas, por las cuales saltará a los productos más fétidos de la creencia, es un viajero sin equipaje, que no tiene otro porvenir que el coraje, hacia el cual su angustia lo guía a través de la seguridad de lo real.

El nihilista activo es particularmente odioso y particularmente prometedor. Dilapida todos los días la capacidad de existencia de la que él se declara expresamente portador. Hablarle tiene más importancia para que consienta a ello fácilmente. La recomposición del mundo le es indiferente, tanto que no comprendió el plazo colectivo ni tocó la acción restringida de la vanguardia.

Es de él que habla el palíndromo que sirve de título a la película del situacionista Guy Debord, película-balance de veinte años (1955-1975) de nihilismo activo: «*In girum imus nocte et consumimur igni*», «En el remolino vendemos la noche y somos consumidos por el fuego».

Toda nuestra esperanza es que este fuego consuma el mundo, habiendo, por la mediación ofrecida de la confianza política, redevenido el fuego de Prometeo.

¿No hay lugar, estructura del sujeto, del que decir con Samuel Beckett: «En todo caso se está en la justicia, jamás oí decir lo contrario» (*Cómo es*, Éditions de Minuit, 150)?

3

Situemos la confianza en el debate ético. Ella misma orientada hacia la creencia, abre una salida al nihilismo activo y el fatalismo es su punto de detención.

La confianza organiza todo el campo ético. Ella prescribe, así como, por lo demás, los otros tres discursos, funciones a sus polos.

Mao divide la confianza, divide la ética de la política marxista.

«Hay que tener confianza en las masas, hay que tener confianza en el partido: hay ahí dos principios fundamentales. Si tenemos la menor duda a este respecto, seremos incapaces de lograr cualquier cosa que sea» (*OC* V, 201).

El carácter «fundamental» de estos dos principios se añade a su significación ética. Sin ellos, la política marxista ni siquiera comenzó. No se puede, exactamente, hacer nada, pues el sujeto del verbo hacer permanece inconsistente. La confianza es aquello de lo cual la política de clase obtiene su causa (en tanto que resto) y su consistencia (en tanto que discurso del sujeto).

Ella es doble. ¿Qué quiere decir «confianza en las masas?» Que el desvanecimiento de las masas causa la Causa del comunismo; que el sujeto política se trenza del ψ pero también del α; que lo imaginario diagonal superyoico puede ser corto-circuitado.

La confianza en las masas significa que es posible, luego requerido, desconectar por relámpagos el coraje de la diagonal imaginaria que recurre al superyó, mediante un apoyo en la anticipación de la justicia. La efectuación anticipadora confía el sujeto a las masas activas, corte real en la regla histórica.

La confianza en el partido, a la inversa, significa particularizar (disciplina especial, reglas internas, sacrificios...) el efecto-superyó. Es reconocer que la recomposición no es el advenimiento de un *esplace* absoluto. Es protegerse de la angustia que induce la justicia, mediante la precisión del proceso subjetivo, la exactitud recomponedora de la dictadura del proletariado. Es ver que el sujeto se trenza también del ψ. La confianza en el partido soporta la justicia respecto de la angustia por la delimitación del superyó. Ella desconecta también la diagonal imaginaria que refiere directamente la justicia a la angustia.

Anticipación (de la justicia) y delimitación (del superyó) componen el movimiento divisible del discurso de la confianza.

La vertiente anticipadora –de masa– recibe al nihilismo activo. Es siempre utópico-democrática, gesto de abandono, y su vulnerabilidad histórica la fusiona fácilmente con aquello que, del nihilismo, porta la soberanía amarga del sujeto. Una confianza hace mucho tiempo templada en esta amargura es una confianza ebria. Corre el riesgo, cortocircuitando la creencia, de convertirse en nihilismo pasivo.

La vertiente delimitante –partido– se orienta hacia la creencia. Es entusiastamente militar, absolutista, exalta y aureola a los dirigentes. Vehicula el mantenimiento y la tenacidad del sujeto político. La importancia de su función, guardiana de la distancia al desvanecimiento de las masas, efecto de borde tenido en su propia ley, no debe hacer olvidar que, cerrada al nihilismo activo, la confianza se altera y se osifica. Una confianza indivisa en el partido no engendra sino una creencia mediocre. Si la historia, en sus rudos pases, exige de nosotros algún exceso de idolatría, algún amor sustancial de nuestro aparato –cuerpo al tope de los cuatro conceptos del sujeto–, nos preocupamos de regresar del mismo mediante la frecuentación tónica del nihilismo y el áspero gusto del tumulto.

Amen lo que jamás creerán dos veces.

Toda confianza es abandono y disciplina. Es esto lo que la dispone en el circuito que va del nihilismo a la creencia. El cuarto produce siempre lo muerto. El fatalismo es lo muerto para los circuitos de la confianza.

La confianza eleva la paradoja del espíritu de partido, pues no es sino del comunismo, recurso inmanente del exceso comprobado en el corte histórico de las tempestades populares, que procede *en segundo lugar* la confianza en el partido y la aceptación de su regla dura.

Tenemos confianza en la dictadura en proporción a nuestra confianza concreta, mensurable al paso de la política, en la existencia en el sentido del pueblo de este sujeto mediante cuyo efecto el Estado será forcluido.

Es cotidianamente, en la labor ordenada que garantiza su efectuación, que, haciendo frente a las quimeras conjuntas del dogmatismo y del escepticismo, el discurso de la confianza nos murmura: «Sin embargo es la víspera. Recibamos todos los influjos de vigor y de ternura real. Y a la aurora, armados de una ardiente paciencia, entraremos en las espléndidas ciudades.»

Si el esplendor de las ciudades no es a menudo el efecto sino de una creencia indispensable y soñadora, nos basta poder siempre decir, con confianza así como con verdad: «Es la víspera».